La historia como paisaje en ruinas

Martín Ríos López

CENALTES Ediciones
Ensayo

La historia como paisaje en ruinas

Colección Ensayo

Esta investigación fue realizada en el marco de los estudios conducentes al grado académico de Máster en Estudios Avanzados en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y financiada por CONICYT a través de Becas-Chile

La historia como paisaje en ruinas

Tentativas a propósito de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin

Martín Ríos López

CENALTES
www.cenaltesediciones.cl

RÍOS LÓPEZ, Martín. *La historia como paisaje en ruinas. Tentativas a propósito de las Tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2017

Colección: Ensayo

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones
Imagen de portada: Novus Angelus novus

©Martín Ríos López 2011
Primera Edición, TAM - CENALTES, Madrid 2011
Segunda Edición. CENALTES, Viña del Mar, abril de 2017
Algunos Derechos Reservados
CENALTES Ediciones EIRL
Viña del Mar, Chile
http://www.cenaltesediciones.cl
ediciones@cenaltes.cl

La historia como paisaje en ruinas. Tentativas a propósito de las Tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin escrito por Martín Ríos López, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato digital.
La versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-06-2
DOI: 10.5281/zenodo.54987

A Fernando Ríos Miethe

Índice

Índice 7

Prólogo a la segunda edición 9

1. A modo de introducción 11

2. Consideraciones preliminares 19

3. Un pensador singular. A propósito de Walter Benjamin 25

4. El filósofo como *Flâneur* 37
   4.1. La ciudad: material de desecho, material para la reflexión 39

5. Dos modelos para hacer Historia: historicismo y materialismo histórico 43
   5.1. La crítica a los socialdemócratas y marxistas ortodoxos 50
   5.2. Un aviso de incendio 56

6. La historia como paisaje en ruinas: escuchar al ángel 59
   6.1. Entre uno y otro ángel 59
   6.2. Reflexiones en torno a lo que ve y escucha el ángel de la historia 62
      6.2.1. Tiempo y redención/ tiempo de redención 64

7. (POST SCRIPTUM). Homme de lettres. Trazos para una fisonomía de Walter Benjamin 67

8. A modo de conclusión 87

9. Apéndices 91

Bibliografía 99

Prólogo a la segunda edición

Hace ya poco más de cinco años, en 2011, apareció la primera edición de este libro en la ciudad de Madrid bajo la producción de la Editorial TAM y en colaboración con la, por entonces, incipiente Cenaltes Ediciones. Cinco años, que, cuando menos, en lo que a producción editorial se refiere, no dejan de ser pocos. Desde entonces los estudios entorno a la figura de Walter Benjamin continúan acumulándose, siguiendo una tendencia en alza que viene produciéndose desde hace ya algunas décadas. Para nuestra suerte de hispano hablantes la reedición -podría llegar a decirse que titánica-, de sus obras completas, avanza por camino seguro. Y los estudios e indagaciones del autor en torno a la figura de Benjamin también. En aquella primera edición, creo conveniente declarar, que ofrecí una serie de pequeñas apuestas intelectuales en el texto que, en su momento, creí, y no sin falsa razón –o modestia-, haber aclarado. Sin embargo, la profundización a través del estudio de otras fuentes me han llevado, al día de hoy, a modificar algunas de esas primerizas apreciaciones. Algunas otras, a pesar de todo, se han mantenido, y, posiblemente las que más, han quedado en suspenso. De ahí es que, por ejemplo, para esta segunda edición, hemos adjuntado como parte de libro un *Post Scriptum*, que tiene por motivo recomponer una discusión en orden a resituar el lugar que comúnmente le asignan, ya unos, ya otros, -y yo mismo-, a Benjamin en la trama discursiva de la filosofía. ¿Es Walter Benjamin un filósofo? ¿Un ensayista? ¿Un crítico literario? ¿Acaso, no más que un *Hombre de letras*? Es esta última una 'definición', como ahora sabemos, una, que al propio Benjamin no incomodaba.

La primera edición madrileña de este texto tuvo un tiraje extremadamente limitado. Fue, podríamos decir, algo así como una edición de *boutique* –exploratoria-, y que llegó, fundamentalmente a manos de un circuito muy pequeño de amigos, bibliotecas especializadas y algún que otro interesado en Benjamin. Su límite de producción material al que se encontraba sujeto, impidió, como será de suponer, un alcance de mayor discusión. Y es, en cierta medida, uno de los problemas que esta segunda edición pretende soslayar. Las nuevas tecnologías a nuestro alcance nos regalan, hoy por hoy, ventajas como estas.

Estoy absolutamente convencido de que, a pesar de todas las posibles deficiencias y dificultades a las que se vio exigida la primera edición, (y que posiblemente, en algún sentido también se vea expuesta esta segunda edición) el texto aún es robusto en una virtud general, que, sin ir más lejos, era la única: ofrecer un primer acercamiento a un determinado tópico de la obra benjaminiana: la relación entre política e historia.

Resulta inevitable agradecer a Adán Salinas Araya, amigo incansable de múltiples aventuras intelectuales, porque ha sido, desde hace mucho tiempo, quien me ha alentado a poner nuevamente en circulación este libro. También quiero agradecer a mi familia: Karin y Fernando. A mis amigos: Luis Uribe, Antonio Freire, Rodrigo Castro entre muchos. Y por último a algunos de mis pasados, presentes y futuros estudiantes.

Viña del Mar, verano de 2017

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

> "La salvación se atiene a la pequeña falla en la catástrofe continua"
> Walter Benjamin

Para Hannah Arendt la diosa Fama tiene variedad de rostros y tamaños. De toda esa amplia gama de rostros existentes, quizás el más extraño y, posiblemente también, el menos deseado sea el de la fama póstuma. A pesar de ser de lo menos apetecible, según Arendt, es, también, 'menos arbitraria y más sólida'. El *plus* de esta fama *post mortem* consiste en que, al no capitalizarse como mercancía, difícilmente podría brindar algún beneficio comercial a quien yace muerto. En otras palabras, la fama verdadera estaría, al parecer, reñida con los réditos económicos que pueda reportar el trabajo intelectual. Pero, así en cambio, se encuentra íntimamente ligada a un modo muy particular de hacer justicia, puesto que viene a restaurar algo que en vida le fue negado o arrebatado. Walter Benjamin sería entonces, según Arendt, uno de esos personajes que en la historia de la filosofía sólo alcanzaron la fama de modo póstumo, aunque que si bien:

> "(...) fue conocido, aunque no famoso, por sus contribuciones en revistas y secciones literarias de los diarios durante menos de diez años anteriores a la subida de Hitler al poder y hasta su propia migración. Pocos eran los que aún recordaban su nombre cuando eligió la muerte en aquellos primeros días de otoño de 1940 (...)"[1]

Y es que en algún sentido no deja de tener cierta razón, puesto que es sólo en las últimas décadas del siglo XX, en concreto, desde la segunda mitad de la década de los años '60, que la obra de Walter Benjamin comienza a ser objeto de una extensa reflexión y un fecundo análisis por parte de la crítica literaria así como también de la filosofía. Es muy

[1] ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano, Editorial Gedisa, Barcelona, 2008, p. 161.

probable que la tardía atención a su pensamiento se deba, entre otras cosas, a los rasgos característicos que intrínsecamente le constituyen. En tal sentido, y antes de cualquiera aproximación, se debe tener presente que tanto la diversidad temática así como el variado uso estilístico empleado, le permiten constituir una impronta, esto es, un sello absolutamente paradigmático sobre el cual su obra termina por adquirir un nombre propio. Sin embargo, son esos rasgos del *nombre propio* los que paradojalmente le llevaron a ser un pensador poco comprendido en los círculos de la academia y la crítica filosófica de su época. Una prueba de esto es el frustrado esfuerzo de Benjamin por obtener la habilitación docente, condición *sine qua non* para hacerse con una plaza de profesor universitario. Es importante no olvidar que el 12 de mayo de 1925 Benjamin presenta al departamento de Germanística, y poco después al departamento de Estética y Filosofía del Arte de la Universidad de Frankfurt am Main, y, como decíamos, con motivo de obtener la habilitación docente, una de sus obras más destacadas: nos referimos a 'El origen del drama barroco alemán' (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*)[2]. Y ciertamente que a la luz del tiempo presente no deja de parecernos paradójico que, siendo esta una de las obras clave para la filosofía del siglo XX -y sobre todo en el pensamiento del mismo Benjamin-, resultara, al menos para el entramado filosófico-académico de aquel momento no más que una extraña pieza melódica inclasificable. En otras palabras, es una obra que comporta un uso de locución que escapa a los habituales protocolos existentes, validados y validantes, en la producción, reproducción, legitimación y divulgación del quehacer filosófico. Con lo cual no es de extrañar que, para ese singular auditorio, la novedad temático-textual del escrito hubiese provocado la misma incomprensión de quien se enfrenta por primera

[2] Terry Eagleton señala al respecto de esta obra que "El origen del drama barroco alemán se encuentra en la confluencia de estos impulsos (Marx y la Kábala, esto es, dispuesto a tener como materiales para la reflexión la dialéctica como la teología judía), porque nada podría ser a la vez osadamente dialéctico y más intrigantemente arcano que el *trauerspiel* del siglo XVII." En EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Traducción de Julia García Lenberg, Ed. Cátedra Teorema, Madrid, 1998, p. 21.

vez a una lengua que desconoce: al no ser capaz de dar con el *sentido* cree estar ante un mero *flatus vocis*. Insistimos en decir que la positiva valoración que aquí hacemos del *Drama Barroco alemán* es bastante a *posteriori* del objetivo práctico trazado en primera instancia. Sin perjuicio de lo anterior, lo cierto es que este fracaso puntual terminó por desalentar definitivamente su tímido afán por la carrera docente. En un maravillosos libro titulado *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Gershom Scholem, uno de sus más entrañables amigos, pasa revista a este suceso de incomprensión y fracaso académico vivido por Benjamin.

> "Gottfried Salomon, que tanto se había esforzado en su favor, me contó después que Hans Cornelius y Franz Schultz, a los que correspondía el voto decisivo en la valoración de la tesis de «habilitación» docente de Benjamin, le habían explicado que no entendieron ni una palabra de su libro, y ello, por cierto, sin que por su parte existiese elemento alguno de mala voluntad respecto de Benjamin"[3].

Lo cierto de todo esto es que Benjamin es un pensador difícil de asir, puesto que las clasificaciones tradicionales, a su vez, normalizadores y neutralizantes, no acaban por percibir la complejidad de la crítica, puesto que siempre, y este es el caso, hay más campo que horizonte. Este trabajo que hemos intitulado como *La historia como paisaje en ruinas*, tiene por objetivo fundamental ofrecer una aproximación a las ideas centrales que destacan en el pensamiento benjaminiano en torno a la filosofía de la historia a partir de ese testamento intelectual conocido como *Tesis sobre el concepto de historia*. Como se recordará, estas tesis fueron escritas, entre 1939 y 1940, años en los cuales el panorama político mundial, y específicamente europeo, no era en nada alentador. Eran años en los cuales se estaban desarrollando embrionariamente las condiciones para una nueva guerra total, es decir, mundial. Junto a lo

[3] Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Traducción de J. F. Yvars y V. Jarque, Ediciones Randon House Mondadori, Barcelona, 2007, p. 202.

anterior habría que poner a la vista otra característica singular del texto benjaminiano, y es, que si bien las tesis son escritas en el período antes ya mencionado, sólo llegaron a ser publicadas una par de años más tarde. Son dos amigos de la escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, quienes, al enterarse de la suerte, o mala suerte debiéramos decir, corrida por Benjamin en su huída de los nazis, que tuvo como desenlace fatal, su suicidio en el pueblo español de Port –Bou, los que deciden editar la obra a modo de homenaje póstumo bajo el nombre de *En memoria de Walter Benjamin*, en el año 1942 en la ciudad de Los Ángeles, Estados Unidos. Esa primera edición que corrió a cargo del Instituto de Investigaciones Sociológicas, que para entonces se encontraba asentado en dicha ciudad. No está demás señalar que este último, y además póstumo, libro de Benjamin pasó casi absolutamente desapercibido e indiferente al público, la crítica y la academia filosófica. Igual suerte corrió la edición de las *Tesis* que llevó a cabo Pierre Missac, traductor incansable de la obra benjaminiana al francés en 1947 en la revista *Temps Modernes*; el mismo infortunio corrió la edición que tres años más tarde hace Adorno en la revista alemana *Neue Rundschau*. Como será de notar, las 'Tesis' no escapan al *Sino* que tiende a cubrir tanto la vida como la obra de Benjamin. Estas están, al parecer, en un continuo coqueteo indeseado e indeseable con la incomprensión y el silencio. Al margen de esta opinión, lo cierto es que recién en 1965, y con la publicación de una antología de textos titulada *Schriften*, fue que se dio inició, por decirlo de algún modo, la recepción del pensamiento de Benjamin. Para la filosofía en habla castellana sólo en 1967 que se pudo contar con una traducción de las *Tesis*, compiladas bajo el nombre de *Ensayos escogidos*, los cuales fueron traducidos por H. A. Murena en la editorial Sur de Buenos Aires, Argentina.

Ahora bien, y como será de suponer, desde la aparición en 1942 de la primera versión de las *Tesis sobre el concepto de historia* hasta nuestros días, y claro está, ya pasados los tiempos de la absoluta indiferencia,

tenemos a nuestra disposición una extensa bibliografía que, de un modo u otro, se ha dado el trabajo de analizar esta pequeña, pero del todo significativa, obra de Benjamin. De las existentes hemos creído necesario tener presentes para el análisis y reflexión de nuestro trabajo, la obra del filósofo español Manuel Reyes Mate: *Medianoche en la Historia*[4] y la obra del filósofo y sociólogo franco-brasileño Michael Löwy titulada *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*[5], que, a nuestro modo de ver, destacan por su brillante claridad y profundidad.

No obstante, y aún siendo cierto que han quedado atrás los tiempos de la absoluta indiferencia a la obra de Benjamin, quizás se hace necesario plantear las siguientes preguntas: ¿Por qué se hace necesario volver a Benjamin? o ¿Qué de actual y urgente hay en las 'Tesis sobre la historia' que nos exige volver a ellas? Pues bien, como primera tentativa debemos decir que creemos que el texto de Benjamin es una de esas obras, que a pesar del tiempo, o mejor dicho, que en el tiempo han tenido a su mejor aliado. Esto y, a pesar de la tímida y casi fría recepción de los primeros años, contiene un análisis y una reflexión de contundente actualidad y vigencia. Así también las *Tesis* nos ofrecen la oportunidad de hacernos con una 'caja de herramientas' que nos ayudarán a pensar el actual estado de cosas.

Entonces, digamos que el valor que justifica pensar las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin, corresponde a la plena vigencia y actualidad de su pensamiento, puesto que los peligros y las lógicas de la historia aún están ahí, en estado de latencia. Uno de tantos peligros es la confianza ciega en el progreso[6], así como también el fascismo que

[4] Reyes Mate, Manuel. Medianoche en la historia, Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Editorial Trotta, Madrid, 2009.

[5] Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de Incendio. Una lectura de ¿tesis Sobre el concepto de historia'.* Traducción de Horacio Pons, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

[6] Si bien es cierto que esta categoría continúa en circulación, es altamente atendible el hecho que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial en adelante, y como resultado de la experiencia del holocausto, ha perdido definitivamente la fuerza y la elocuencia que alcanzó durante la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX. Sin embargo, y a partir de entonces, en su

asecha bajo nuevas mascaradas. Sobre este asunto son coincidentes las contundentes opiniones vertidas tanto por Löwy como por Reyes Mate. En tal sentido, Löwy señala que:

> "Si aún hoy nos habla, si suscita tanto interés, discusiones y polémicas, es porque, a través del prisma de un momento histórico determinado, plantea cuestiones referidas al conjunto de la historia moderna y el lugar del sitio del siglo XX en la trayectoria social de la humanidad"[7].

Así también, Reyes Mate aporta una justificación acerca de la actualidad del pensamiento del Benjamin de las *Tesis*, y en tal sentido dice que:

> "El secreto de las tesis es, en efecto, su actualidad acontemporánea. Nos dicen algo muy próximo, pero traído de lejos o de atrás: de raíces profundas que nutren la sustancia de las cosas"[8].

¿Qué será eso próximo pero traído desde lejos a lo cual Reyes Mate señala como la justificación secreta de la actualidad del pensamiento de Benjamin? De momento habría que decir que "Si hoy siguen conmoviendo y dando que pensar es porque además de hablar de aquel fascismo, desvelan una lógica histórica que sigue en activo"[9], una lógica que consiste fundamentalmente en el hecho, y en esto sería preciso la VIII tesis, que tanto "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que ahora vivimos es en verdad la regla"[10].

Vemos que el pensamiento de Benjamin en estas *Tesis* se nos ofrece como una oportunidad para atender las urgencias de nuestra época, y

reemplazo ha tomado el testigo la categoría de 'Desarrollo'. Más aún si se considera su despliegue atendiendo a su versión Cepalina.

7 LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Op. Cit., pp. 39-40.

8 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*, Op. Cit., p. 12.

9 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*, Op. Cit., p. 12.

10 BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros ensayos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría, Ed. Ítaca/ UACM, Ciudad de México, 2008, p. 43.

quizás, a decir del propio Benjamin, de todas las épocas. Benjamin no se olvida de las víctimas de todos los tiempos que la barbarie a dejado bajo los pasos de las cortes triunfales. Quizás, e insisto en decir quizás, pueda entenderse que las *Tesis* son un testamento intelectual, que en su deseo de poner ante la vista el cuerpo de las víctimas, y ante los oídos sus lamentos, quiera venir a darnos un golpe de esperanza. Beatriz Sarlo ilustra esta última idea de un modo absolutamente elocuente al decirnos que "todo acto de barbarie puede suponer, de parte de quien lo soporta, un acto de cultura"[11].

[11] SARLO, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Ed. Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 2001, p. 19.

2. Consideraciones preliminares

> Nunca nos acercamos ingenuamente a un libro, huérfanos de todo conocimiento, interés o perspectiva[12]
> José Ortega y Gasset

Estamos seguros que la reflexión de Ortega y Gasset que se ha propuesto como epígrafe, y para lo que nos interesa en principio, resulta del todo sugerente. Es sugerente porque nos permite, a la luz de lo indicado con anterioridad, no sólo, hacernos un número importante de preguntas, sino porque es, a través de éstas, que logramos indagar sobre un cúmulo de asuntos que tenemos entre manos. Para llevar a cabo lo antes dicho nos permitimos, de momento, una pequeña libertad. Una libertad que consiste básicamente en ampliar el radio de acción al que atiende Ortega en su sentencia. Para ello debemos hacer una sutil variación a la sentencia, la cual, de ese modo, nos permitirá atender con mayor detalle el asunto en cuestión. Leamos, finalmente, del siguiente modo: 'Nunca nos acercamos ingenuamente a un libro, a una época, a un pensador –así como a su obra-, huérfanos de todo conocimiento, interés o perspectiva'.

Insistimos en lo significativo de la sentencia formulada por Ortega, porque nos coloca en estado de alerta ante una serie de supuestos que, hasta el día de hoy, perviven, no sólo en espacios coloquiales, sino también, y de modo transversal, en los espacios académicos. El supuesto que denuncia, que con todo es, a esta altura, más bien un prejuicio, dice relación con la idea que sustenta la labor científica. Por cierto que esto último, lo tendiente a la 'labor científica,' debe ser entendido bajo una amplio espectro de actividades. Este prejuicio, insistimos, fomenta la creencia que la ciencia, y con ello la labor científica, es, o más bien, debe

[12] Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte*. Ed. Planeta de Agostini, Barcelona, 2010, p. 125.

estar orientada por la libertad de todo prejuicio. Cabe hacer notar la paradoja en ella existente, puesto que la posibilidad de anular todo indicio de prejuicio en la 'ciencia' pasa necesariamente por la canonización de un prejuicio, su consiguiente consagración a principio de condición de posibilidad y el posterior olvido de su origen en tanto que prejuicio. Así las cosas, en ella no debería haber lugar a intereses personales ni tampoco a intereses políticos o económicos. Es como si el trabajo del científico, para ser tal, debe estar ajeno a la doble dimensión de la contingencia histórica, en tanto es realizada por un sujeto de pasión social e individual. Así las cosas, y siguiendo el desarrollo de estas ideas, se ha llegado a sostener que no hay ciencia si no hay un previo ejercicio, digámoslo así, de *epojé*, que permita hacer inmune la labor científica a todo tipo de intereses que no provengan desde sí misma. Sería ésta la fórmula para garantizar tanto la cientificidad como la objetividad de los resultados alcanzados. En tal sentido, entonces, la 'ciencia' podría llegar a entenderse como una actividad que se desarrolla al margen de la historia, y si no eso, al menos como sin-historia. Por esto último habría que entender, al menos de momento, a aquel conocimiento que se encuentra libre de todo tipo de afecciones contingentes que provienen de la dimensión singular del sujeto como así también de su entorno colectivo.

La génesis de este prejuicio tiene un origen tan antiguo como la 'ciencia' misma. En rigor, se podría llegar a afirmar que entronca con los orígenes de la filosofía. Ya en la antigua Grecia se comenzaba a sostener que la labor emprendida por el filósofo dice relación directa con pensar aquello que trasciende lo meramente contingente, aunque se sirva en primera instancia de ello. El asombro acerca del cómo se suceden las cosas en el mundo de lo contingente, permite, remontarse hacia aquello que subyace en la apariencia. El filósofo de origen francés Jean Beaufret en un libro que llega a nosotros bajo el título *Al encuentro de*

Heidegger[13], y más en concreto, cuando hace un repaso a la importancia que adquiere la reflexión heideggeriana en torno al problema de la 'diferencia ontológica' que desarrolla en *Sein und Zeit* trae a presencia la argumentación platónica contenida en *Hipias Mayor*. Ahí, reflexiona Beaufret, que frente a la discusión a cerca de la belleza, Sócrates hace el esfuerzo de distinción contenidos bajo dos modalidades del pensar. Y nos recuerda que para Platón una cosa es preguntar ¿qué cosa es bella? y otra muy distinta es preguntar ¿qué es lo bello?. En tan sentido entonces, la segunda pregunta parece ser la más apropiada para el filósofo, puesto que a decir de Platón los filósofos verdaderos son "los que gustan de contemplar la verdad"[14] puesto que "(…) pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes"[15]. Pensar filosóficamente es pensar el aquello que constituye en esencia de la diversidad inmanente. En tal sentido, lo realmente indispensable del filósofo, era que, aun siendo hijo de su tiempo, pensaba esas cosas que se encuentran transversalmente en todos los tiempos.

Lo que resulta realmente interesante en la sentencia de Ortega, es el énfasis que pone en juego, destacar decididamente la idea que en todo acercamiento a una fuente de estudio, sea este un libro o la fisiología humana, por ejemplo, nunca se entra desnudo. Hay, en todos los casos, una aproximación del todo 'no inocente'. No inocente quiere decir, así sin más, que siempre cuenta uno, en la medida que se es un científico o bien un filósofo, con un cúmulo irrenunciable de experiencias[16], y que ellas están ahí porque constituyen nuestra existencia en tanto hombres con inclinación a las ciencias. En tal sentido, tanto el libro como el cuerpo, son leídos por un sujeto histórico, en un momento histórico y

[13] BEAUFRET, Jean. *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*. Traducción de Juan Luis Delmont, Monte Ávila Editores, Caracas, 1993.
[14] PLATÓN. *La República*. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Ed. Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, p. 162. (L. V., 475e).
[15] PLATÓN. *La República*, Op. Cit., p. 172. (L. VI., 484b).
[16] Cfr. FATONE, Vicente. *Introducción al existencialismo*. Ed. Columba, Buenos Aires, 1953.

para un momento histórico. Y no bastando con eso, también se debe tener presente que en cada época existe una particular sensibilidad que termina por generar un marco de comprensión y actuación sobre los objetos de estudios, así como también sobre el sujeto que estudia. Un marco de acción –y coacción- que instituye un cuerpo legal, un cuerpo normativo, sobre el cual han de ceñirse las dinámicas científicas. De ese modo, instruyendo los protocolos –límites- de aquello que es lo propio de la ciencia, el científico –y también- de la filosofía y el filósofo, se busca constituir una normalidad. Sin olvidar, claro está, un asunto del todo medular, que este marco legal bajo el cual se despliega toda actuación posible que se presuma de 'científica', está, en toda regla, movido por las necesidades, miedos, deseos y/o esperanzas que comporta una época.

Ahora bien, siguiendo el ejemplo del libro, digamos que tampoco debemos olvidar que es éste un 'artefacto' que comporta las afecciones de su autor. Un libro, y por ende todo libro, nunca goza de ingenuidad. El está escrito en al compás de los problemas, intereses y tensiones propias de una época determinada que le vio a luz. En el, cada pensador intenta, ya no sólo diagnosticar los problemas en los se ve envuelta su época, sino también se ve obligado a ensayar una explicación al por qué de esa misma situación. Leer un libro implica el reconocimiento que, de suyo, nos estamos acercando interesadamente, ya sea por nuestras propias inquietudes y/o temores. Insistir en su lectura implica, en cierta medida, el reconocimiento de un vínculo de tal magnitud que permite apropiarse, aunque sea de modo provisorio, de determinadas categorías de análisis para el momento presente. Hay en ello una suerte de *empatía epocal*. Por medio de esta relación empática se nos facilita la comprensión de algunos problemas de candente preocupación. Ya sea porque aun están en curso, bien porque se han visto radicalizados o porque son estos la génesis de esos asuntos de actual urgencia. Una época siempre es solidariamente deudora de otra. Porque en la nueva

época aun reverberan los ecos vitales tanto de sus logros como de sus sueños fallidos. Se comprenderá entonces que al trabar relación con un libro, también se está atendiendo a una época y al pensador que habita, piensa y padece su época, y, como no será menos, al acervo de la cual es deudor. Existe, por tanto, una filiación innegable e también irreductible de estos tres componentes. La una siempre debiéndose a la otra y requiriéndose, una y otra vez, en un compás mutuo y difícilmente desatendible.

A la hora de realizar un trabajo de investigación, cosas como las que aquí se han expuesto, no pueden quedar desatendidas. Y en el caso concreto de un filósofo como Walter Benjamin, con justa razón. Como primera cuestión se debe tener en cuenta que el trabajo intelectual de Benjamin se desarrolló dentro en un marco histórico de cambios y sucesos que marcaron todo el devenir de Europa en el siglo XX. Los inicios de ese siglo que le tocó vivir a Benjamin, van desde la consolidación de Alemania como potencia mundial, liderada por Prusia, tanto en lo que referente al plano económico así como en lo militar. Sin desmerecer la experiencia de dos guerras mundiales. Como consecuencia de esto último, la primer guerra mundial, en concreto, trajo como resultado no sólo la derrota de Alemania sino que arrastró, junto con ello, la caída del régimen imperial, conocido como el *II Reich*; el posterior surgimiento de la República de Weimar con su no despreciable ebullición cultural y las crisis económicas que le sacudieron; para posteriormente conocer la irrupción del movimiento nazi fascista que se hizo con el poder en enero de 1933 y que llevó a la humanidad al más grande desastre del siglo.

Walter Benjamin, siendo un pensador atento, no quedó ajeno a los acontecimientos que, unos tras otros, se sucedían a su alrededor. Con una visión del todo tan particular que incluso le ha valido más alguna descalificación, por ejemplo, Hannah Arendt ha señalado que era, ante

todo, un 'hombre de letras' pero en modo alguno un filósofo[17]. A cosas como estas debe uno sumarle también que, luego de su muerte en Portbou en 1940, su obra cayó casi en un olvido casi total[18]. Sólo a partir de la década de los años sesenta del siglo XX es que se comienza una ferviente recepción y un reconocimiento de la importancia que significa su pensamiento. Un pensamiento que destaca en importancia, fundamentalmente, porque atendió a los fenómenos sociales, políticos, culturales que acontecían o comenzaban embrionariamente a gestarse, bien como amenazas bien como inmanentes, en el desarrollo histórico. Es en tal sentido que podemos atrevernos a sostener que Benjamin es un filósofo en toda vigencia, un *Feuermelder*, si queremos así llamarle, que fue capaz de poner al descubierto aquellos peligros que acechaban al hombre de principios de siglo y que hasta, aun cogiendo diversas modulaciones, continúan, aun hoy, estando latentes.

[17] ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. Cit., pp. 163 y ss.

[18] En torno a esta idea Arendt sostiene que"...fue conocido, aunque no famoso, por sus contribuciones en revistas y secciones literarias de los diarios durante menos de diez años anteriores a la subida de Hitler al poder y hasta su propia migración. Pocos eran los que aún recordaban su nombre cuando eligió la muerte en aquellos primeros días de otoño de 1940,..." en ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. Cit., p. 161.

3. Un pensador singular. A propósito de Walter Benjamin

Es precisamente una de las filósofas más importantes del siglo XX, nos referimos a Hannah Arendt, quien, en un texto intitulado *Walter Benjamin 1892-1940*[19], y publicado por primera vez en su traducción al inglés en *The New Yorker* en el año 1968[20], quien pone en entredicho la condición, o status, de filósofo de Walter Benjamin; quizás debiéramos decir que pone en el ruedo de la discusión eso que se da por sentado como sacrosanta figura y canon del filósofo. En el texto antes mencionado, dice, a propósito de Benjamin:

> "Para describir su trabajo en forma adecuada y a él como autor dentro de nuestro usual marco de referencias, tendría que hacer varias declaraciones negativas, tales como: su erudición fue grande, pero no era un erudito; sus temas comprendían textos y su interpretación, pero no era un filólogo; no lo atraía mucho la religión pero si la teología y el tipo de interpretación teológica para la que el texto en sí es sagrado, pero no era teólogo y no sentía interés particular por la Biblia; era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que consistiera en citas; fue el primer alemán que tradujo a Proust (junto con Franz Hessel) y St. –John Perse, y antes de eso había traducido los Tablaeux parisiens de Baudelaire, pero no era traductor; revisó varios libros y escribió una serie de ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y dejo un estudio sin terminar sobre el siglo XIX francés: trataré de demostrar que pensaba en forma poética, pero no era ni poeta ni filósofo"[21].

[19] Para los hablantes castellanos este texto de Arendt se puede encontrar en dos ediciones y bajo dos nombres diferentes: 1.- *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*, traducción de Luis Izquierdo y José Cano, Ed. Anagrama, Barcelona, 1971 y 2.- *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano, Ed. Gedisa, Barcelona, 2008. Esta última edición es a la que referirán las notas de este trabajo.

[20] Ese texto, y en ese mismo año, también, valga señalar, ha servido como introducción a la colección de ensayos sobre Benjamin intitulada *Illuminations*, Harcourt and World.

[21] Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. Cit., pp. 163-164.

Creemos que esta última afirmación, un tanto categórica quizás, difícilmente puede no dejar de causar alguna incomodidad[22]. Puesto que, poner en cuestión la condición de filósofo de Benjamin da agua para el comentario de entusiastas y detractores. Pero sobre todo da para pensar y para caer en la cuenta que la discusión acerca de ese concepto, por tan familiar y de sentido común que parezca, está lejos de acabar ahora mismo en una comprensión unívoca. No hay elocuencia posible que logre acertar con un golpe definitivo al asunto. El problema en cuestión radica en que una discusión de este estilo posee un supuesto metafísico que, en cierto sentido, condiciona de antemano tanto pregunta como respuesta. Quizás el asunto no se encuentra en dar con la *esencia* de aquello que llamamos 'filosofía', sino más bien en dar cuenta de cuáles han sido las condiciones históricas, sociales y/o políticas que, en cada momento, han posibilitado la hegemonía, y por tanto la legalización, de tales o cuales prácticas que reconocemos en un determinado *filósofo* y gustamos de llamar como *filosofía*. Si aceptamos esto, lo más probable es que la consolidación de un sentido hegemónico produzca, necesariamente, que otros sentidos posibles, e igualmente válidos, queden sometidos, pero latentes. Para el caso, esto vendría a significar que, en todo ejercicio hegemónico de un poder, termina por generar espacios de permanente validación y reproducción de sus propias prácticas. Sólo a partir de ellas es posible entender la Historia de la Filosofía como una continua sucesión de hegemonías.

Es posible que Arendt, al realizar dicha afirmación, se diera cuenta, y con esto da cuenta, que la labor emprendida por Benjamin es muy amplia: programas de radio, artículos de prensa, traducciones, reseñas,

[22] *N de A*. Resulta más que necesario dejar constancia que esta afirmación de Arendt en relación al lugar que pudo haber ocupado, o no, Benjamin en la tradición de pensamiento filosófico en el siglo XX, se encuentra lejos de una afirmación lanzada al aire así si más. Lo que hace Arendt es traer a presencia una consideración que el propio Benjamin hacía sobre sí mismo. Lo que si resulta urgente es dar el justo sentido a esta caracterización. Para este comenzar a trabajar la idea de un 'justo sentido' de estas palabras resulta esclarecedor atender las consideraciones en torno al asunto que realiza WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una Biografía*. Traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2002, p. 30.

etc. Acusa que su trabajo se desliza sobre el análisis de la cultura moderna y contemporánea, donde propone desvíos y también rupturas con las formas tradicionales y hegemónicas del pensamiento. Y no sólo esto, sino que tanto el *estilo* literario utilizado así como los asuntos temáticos tratados son absolutamente heterogéneos. Probablemente considera el trabajo de Benjamin como una anomalía dentro del decurso *normal (legal)* de eso que se entiende por filosofía y su consiguiente historia. En cierto sentido, hay que decir, le reconoce, pero como algo ajeno, otro, distinto o extraño. Si esto se tiene presente, sólo así puede cobrar sentido la afirmación hecha por Arendt respecto de Benjamin: éste es un "Hombre de letras" pero en modo alguno un filósofo. Para dar un paso más, resulta conveniente atender a la siguiente afirmación de Arendt:

> "Parece probable que a Benjamin, cuya existencia espiritual había sido formada e informada por Goethe, un poeta y no un filósofo, y cuyo interés se dirigía casi exclusivamente a poetas y novelistas, a pesar de haber estudiado filosofía, le haya resultado más fácil comunicarse con poetas que con teóricos, ya fueran dialécticos o metafísicos"[23].

La extrañeza que le provoca Benjamin está, en parte justificada, a causa de lo que podríamos llamar itinerarios vitales. Si bien en algún sentido fueron coetáneos, puesto que la diferencia de edad sólo alcanza a catorce años, ambos desarrollaron su actividad intelectual adhiriendo a modos de desarrollo poco semejantes. Por ejemplo, si atendemos a eso que Arendt insinúa en la anterior cita como 'formación espiritual', podremos observar que deja entrever una *ausencia*. Dicha ausencia, que

[23] ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. Cit., p. 175. Es de notar la coincidencia en parte de la afirmación que sostiene Arendt cuando señala ",... a pesar de haber estudiado filosofía,...", resulta inevitable recordar las primeras líneas del texto de Heidegger intitulado *¿Qué significa pensar?*. En este texto sostiene que uno de los peligros del pensar consiste justamente en el hecho de creer que por estar estudiando filosofía en alguna facultad se está en camino del pensar y del filosofar. Arendt parece de algún modo tener en mente las afirmaciones de su maestro cuando sostiene la imposibilidad de un Benjamin como filósofo.

no es un mero 'no haber nada', es un remedo de *presencia*, a través del cual suplementariamente remedia una carencia, esto es, un *estado en falta*[24].

Walter Benjamin es un personaje absolutamente singular en la 'Historia de la Filosofía'. Más aún si se toma uno en serio en eso que Arendt llama 'formación espiritual'. Recordemos, a propósito de formaciones espirituales, que, así como Husserl fue en su momento maestro de Heidegger, Arendt fue, posteriormente, a su vez, discípula de Heidegger. Una situación como esta, de relaciones que van entre discipulados y maestrías, es un tanto ajeno, o extraño, en el desarrollo del pensamiento de Benjamin. Éste, a diferencia de Arendt, nunca reconoció a alguien como maestro y del mismo modo, en vida, nadie le reconoció como maestro. Gerson Scholem afirma al evocar con su recuerdo que "En la universidad no teníamos propiamente, ni él ni yo, un «maestro» en el sentido estricto de la palabra, de modo que, cada uno a su particular manera, hubimos de formarnos a nosotros mismos"[25].

Y no sólo eso, sino que además, la mayoría de afamados académicos le parecían carentes de brillo intelectual[26].

[24] Al destacar la idea de 'estado en falta' no sólo se pretende aludir a una determinada "carencia", "defecto" y/o "privación" sino también subrayar el énfasis jurídico del mismo, esto es, que comporta un estado de infracción. Estar en falta le convierte en un outsider, lo convierte en alguien que está fuera de las normas culturales institucionalizadas, y por eso mismo fácilmente reconocible como anómalo a el decurso normal y normativo.

[25] SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit., p. 56.

[26] En tal sentido, no dejan de resultar del todo esclarecedoras las la líneas que dedica Martin JAY sobre este asunto: "En unas primeras consideraciones del tema, –señala- en su ensayo 1917-18 "Sobre la filosofía venidera", Benjamin criticó explícitamente el concepto neokantiano de experiencia, ejemplificado en *Kants Theorie der Erfahrung*, de Hermann Coheb, por ser demasiado estrechamente empírico y científico, y excluir, por tanto, las experiencias metafísicas y religiosas" JAY, Martin. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Traducción de Eduardo Sabrovsky, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2008, p. 69.

> "No recuerdo que ninguno de nosotros haya hablado jamás con entusiasmo, ni siquiera tiempo después, de cualquiera de nuestros profesores de universidad (...) Benjamin me repetía a propósito de Stumpf y Riehl, la filosofía a sido arrancada de raíz. De Rickert[27] hablaba, en aquellos años, sin el menor respeto, si bien le reconocía una considerable agudeza (...) A falta de orientación académica, por tanto, cada uno seguía su propia estrella"[28].

Si bien es cierto que la apreciación que hace Arendt sobre Benjamin, a quien considera como "hombre de letras", es un tanto discutible, claro está que las reflexiones posibles en modo alguno acaban acá. Sin embargo es, en toda ley, un desacierto, según creo, sostener que el pensamiento de Benjamin está mucho más cercano al de Heidegger de lo que él mismo pudo llegar a suponer. Dice Arendt al respecto que "Sin darse cuenta, Benjamin tenía en realidad más en común con el notable sentido de Heidegger (…) que con las sutilezas dialécticas de sus amigos marxistas"[29].

En el último párrafo hay, claramente, una alusión directa a amigos como Adorno, Horkheimer o Brecht. En todo caso, insistimos, que Arendt se equivoca doblemente en sus apreciaciones sobre Benjamin. Se equivoca, primero, al restringir su actividad intelectual a la condición de un 'hombre de letras' y no de filósofo; y luego desacierta cuando insinúa la existencia de una cierta afinidad filosófica de fondo entre Benjamin y Heidegger[30]. Es muy posible que esa falta de sintonía entre ellos se deba

[27] Heinrich Rickert fue un destacado filósofo alemán. Profesor en Friburgo de Brisgovia y en Heilderberg (1916). Perteneciente a uno de los círculos neokantianos más importantes de Alemania, el de la escuela de Baden. El otro círculo es el de la escuela de Marburgo.

[28] SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad, Op. Cit., p. 56.

[29] ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Op. Cit., p. 208.

[30] En razón a las dos afirmaciones que sostengo en el párrafo, habría que decir, al menos por ahora, un par de cosas. En relación al 'error' de Arendt al calificar a Benjamin como 'Hombre de letras', ya no estoy seguro. De hecho, el *Post Scriptum* de este mismo libro puede terminar dando fe y mayores alcances sobre ese asunto. Sobre el segundo asunto, en el cual, la misma Arendt, sostiene la posibilidad de una cierta 'afinidad' entre dos pensadores, habría que decir que, al menos para mi, la divergencia es cada día más clara. Resulta del todo atendible mi apreciación si consideramos las palabras de Susan Sontag al respecto: "El gusto de Benjamin por lo irónico y lo consciente de sí mismo lo apartó de la mayor parte de la cultura alemana reciente: despreciaba a Heidegger y se burlaba de los frenéticos movimientos de vanguardia de la Alemania de Weimar, como el Expresionismo" en SONTAG, Susan. *Bajo el signo de Saturno*. Random House Mondadori, Barcelona, 2007, p. 142.

simplemente a una cuestión muy elemental, a que en el plano personal, concretamente, no existió nunca una empatía. Basta con decir, por ejemplo, que Heidegger en toda su vasta obra nunca dedica ni una sola referencia al trabajo de Benjamin, y por su parte, éste, de las pocas veces que se refirió a Heidegger, no eran precisamente como para dejar entrever una 'afinidad', 'sintonía' o 'simpatía' hacia la persona ni a su obra[31].

A este respecto, las observaciones nuestras parecen, en algún sentido, coincidir con las ideas sostenidas por M. Löwy, G. Scholem y T. Adorno, en cuanto al hecho de que, a pesar de todo, Benjamin si era un filósofo. Ciertamente Benjamin no es un escritor como los demás. Y en rigor, hay que decir, nunca un escritor es igual a otro, del mismo modo que nunca un filósofo ha de ser semejante a otro. Entre las altas cumbre del pensamiento siempre media un abismo. A pesar de todo, podemos compartir con Arendt[32] la apreciación sobre Benjamin que lo destaca como un escritor absolutamente singular para lo que se venía dando en el panorama filosófico de la época. En ese mismo sentido dice Löwy que:

> "Walter Benjamin no es un autor como los demás: su obra fragmentaria, inconclusa, a veces hermética, a menudo anacrónica y, no obstante, siempre actual, ocupa un lugar singular y hasta único en el panorama intelectual y político del siglo XX (...) Walter Benjamin escapa a esas clasificaciones. Es un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del "progresismo", un nostálgico del pasado que sueña con el porvenir, un romántico partidario del materialismo. Es, en todos los sentidos de la palabra, 'inclasificable'. (...) Su obra, en efecto, se presenta como una especie de bloque errático al margen de las grandes tendencias de la filosofía contemporánea"[33].

[31] Cfr. CAYGILL, Howard; COLES, Alex y KLIMOWSKI, Andrez; *Walter Benjamin para principiantes*. Editorial Era Naciente, Buenos Aires, 2001.

[32] "Cuando Hofmannsthal leyó al largo ensayo sobre Goethe de ese autor totalmente desconocido, lo calificó de «*schlechthin unvergleichlich*» («absolutamente incomparable») y el problema era que tenía razón, no se podía comparar con nada de lo existente en literatura. El problema con todo lo que Benjamin escribió fue que siempre resultó ser *sui generis*". ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 163.

[33] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., pp. 11-13.

Gershom Scholem se refiere al trabajo que llevó a cabo su amigo, destacando que en propiedad Benjamin es un filósofo, y, así, se anticipa no sólo temporalmente a la crítica ofrecida por Arendt, sino que marca precedente en la futura discusión destacándole como uno de los filósofos más importantes de la primera mitad del siglo XX. En su ensayo de 1964 intitulado Walter Benjamin nos dice al respecto:

> "Lo central, sin embargo, puede señalarse con claridad: Benjamin fue un filósofo. Lo fue en todas las fases de su actividad y en cada una de las formas que ésta adoptó. Visto desde fuera, escribía por lo general sobre asuntos de literatura y el arte, con frecuencia también acerca de fenómenos situados en la frontera de la literatura y la política y sólo raras veces sobre objetos reconocidos y juzgados convencionalmente como temas de filosofía pura. Pero, aun así, era movido por las experiencias del filósofo"[34].

La discusión que nos invita a realizar Arendt acerca de la condición de filósofo, o no, acerca de Benjamin, de seguro es alimentado por un desconcierto. Provocado en parte, quizás, por la singularidad de un pensamiento que escapa, y se resiste, a determinadas lógicas de circulación, validación y trasmisión. Benjamin no es un pensador como otros, o al menos no como convencionalmente la tradición filosófica y académica han reconocido a lo largo de siglos. Lo cual no quiere decir que se encuentre alejado de los intereses intelectuales propios de su época, o que sea la suya, una reflexión absolutamente disonante y solipsista respecto de los desafíos y peligros histórico-políticos que acechan tanto a Alemania como a la Europa de la primera mitad del siglo veinte. Tampoco hay, aun bajo la aparente dispersión de su trabajo intelectual, una falta de *continuum* que haga pensar que su obra no tiene más centro de gravedad que el nombre que les firma. Para Stéphan Mosès, a pesar de toda la posible, pero en realidad aparente,

[34] SCHOLEM, Gershom. "Walter Benjamin" en *Walter Benjamin y su ángel*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998, p. 15.

fragmentariedad de la obra benjaminiana, ya sea tanto en el plano de los contenidos como en los estilos literarios utilizados, existe un trazo de coherencia que recorre la totalidad de su obra. Esa coherencia está dada por la reflexión transversal que realiza en torno al problema de la 'historia'. Quizás no resulta fácil percibir a primera vista esta fuerza centrípeta, puesto que el pensamiento de Benjamin va desplegándose integrativamente, siempre, sobre distintos ejes o paradigmas de reflexión. Para Mosès estos paradigmas son, a fin de cuentas, tres: el teológico, el estético y el político.

> "... Benjamin aporta, a medida que va evolucionando, tres respuestas muy diferenciadas. En una primera fase, los dos textos, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (escrito en 1921 y publicado en 1923), proponen un *paradigma teológico* de la historia. Un poco más tarde, *El origen del drama barroco alemán* (1923-1925, publicado en 1928) desarrolla, a propósito de la historia, un *paradigma estético*. En fin, a partir de los años 1925- 1926, que marcan el giro marxista de Benjamin, desarrolla poco a poco un *paradigma político* de la historia, cuya formulación más clara se encuentra en *La obra de los pasajes* y en *Tesis de filosofía de la historia*, de 1940"[35].

Ahora bien, hay que tratar de entender en profundidad lo que nos plantea Mosès para no llegar a creer, como ha pretendido cierta parte de la tradición académica con más de algún filósofo, en algo así como la disociación de 'distintos Benjamin' a lo largo de su obra, los que serían claramente identificables, puesto que atienden a distintos intereses. No advertir este peligro, siempre latente, bien podría conllevar a la falsa creencia que, en el corpus general de la obra de Benjamin no existe una continuidad. Stéphan Mosès en modo alguno quiere llegar a sostener que existen dos o tres Benjamin claramente identificables a lo largo de su obra, distintos entre sí, por motivos de interés temático que mueven,

[35] MOSÈS, Stéphan. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Traducción de Alicia Martorell, Ed. Cátedra, Madrid, 1997, p. 85.

en cada caso, su reflexión. Cuestión que por ejemplo en los estudios sobre Heidegger se ha llegado a sostener, a mi juicio, la errónea idea, aún siendo esta por motivos puramente metodológicos, de un primer y un segundo Heidegger como si una y otra fuesen casi absolutamente independientes entre sí. No atender al hilo conductor es, por decir lo menos, un tanto sospechoso. Una sospecha que apunta en la dirección de un deseo de olvido. ¿Qué hay que olvidar? que en el pensamiento heideggeriano existe un fondo de sentido único, del cual estoy cierto que nunca renuncia, y que le sitúa en una posición incómoda en la historia de la humanidad[36]. Al respecto, y muy por el contrario de este último comentario, Mosès sostiene que "En el pensamiento de Benjamin existe una continuidad excepcional: nada se pierde, todo se conserva, la aparición de un nuevo paradigma no anula el antiguo; más que de evolución, tendríamos que hablar aquí de estratificación"[37].

A la luz de lo visto, entonces, cabe afirmar, que si bien existe una continuidad en el pensamiento de Benjamin, de ningún modo se podría llegar a sostener que esa continuidad pueda, finalmente, llegar a identificarse con la noción de 'sistema filosófico'. Y ni mucho menos con el sistema en el sentido hegeliano del termino ni tampoco con ningún otro. De hecho, se debe tener siempre en cuenta que su obra adopta diversos estilos literarios, todos ellos según mejor le parezca o acomode. En algunos casos es la prosa, el fragmento y, en otros, el ensayo. No existe en su obra un estilo que ejerza una hegemonía absoluta. Acerca de este aspecto, que dice relación con el estilo utilizado por Benjamin, Michael Löwy nos lo explica de modo sugerente y satisfactorio. "En Benjamin no hay sistema filosófico: toda su reflexión adopta la forma del ensayo o fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su

[36] Cfr. Farías, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Ed. Lleonar Muntaner, Mallorca, 2009.
[37] Mosès, Stéphan. *El ángel de la historia*. Op. Cit., p. 123.

propio uso. En consecuencia, toda tentativa de sistematización de este 'pensamiento poético' es problemática e incierta"[38].

Insistimos en señalar que Benjamin es un personaje singular en la historia de la filosofía[39], quizás, como muchos otros, pienso ahora mismo en Nietzsche[40]. En ambos casos la clasificación escolar siempre termina siendo pobre, insuficiente, forzada, y, por sobre todo, arbitraria. Pero, a pesar de todo lo que se pueda llegar a decir, Benjamin es un filósofo en toda ley, aunque, insistimos, que se debe considerar que es uno muy particular. En relación con esto creemos que es tremendamente significativo y, por lo demás, también acertado, el apelativo que nos ofrece Reyes Mate sobre Benjamin. De él dice, y quizás de todo filósofo, que es un filósofo paseante, un *flâneur*. Un filósofo paseante tiene por virtud y mérito ser aquel que:

> "... sabe asombrarse ante situaciones que par el esto de los mortales forman parte del paisaje. Le sorprende, por ejemplo, que a los demás se nos escape la profunda complicidad entre progreso y fascismo; o que aceptemos con tanta naturalidad la racionalidad de un mundo construido con la lógica de la ciencia o la técnica; o que demos por hecho que sólo el pasado de los vencedores tiene futuro; o que la política es cosa exclusiva de los vivos; o que cuando hablamos del pasado sólo damos significación al de los vencedores"[41].

Traemos colación esta sugerente imagen de Reyes Mate acerca de Benjamin, sobre todo porque en ella se puede, distinguir con muchísima claridad la vocación filosófica que singulariza su trabajo

38 LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 17.

39 A propósito de varias frases del libro de Cohen sobre Kant intitulado *Logik der reiner Erkenntnis* que eran "obras maestras negativas del más insignificante de los mamotretos. Calificaba este libro de 'Avispero filosófico' " en SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Op. Cit., p. 108.

40 Traemos a presencia el nombre de Nietzsche porque Benjamin sentía un especial aprecio y admiración. Scholem recuerda que "Según Benjamin, Nietzsche había sido el único hombre que en el siglo XIX, cuando sólo se 'experimentaba' la naturaleza, había atisbado la experiencia histórica" en SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Op. Cit., p. 109.

41 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 13.

intelectual. El filósofo como paseante, por más sin lógica que parezca su caminar, es un sujeto atento al espíritu de la época. Es, por lo tanto, un caminante que no está, en modo alguno, privado de experiencias para pensar su momento histórico. Por ello mismo nos parece acertada la reflexión que esboza Stéphan Mosès a cerca de las huellas de este paseante, puesto que las coordenadas, más allá del soporte textual, es decir, de estilo literario que adopta su pensamiento en un momento u otro, se va dirigiendo la reflexión en torno a la historia.

Una vez dicho esto, volvamos por última vez, y con una nueva reflexión, sobre la más que cuestionable afirmación de Arendt acerca de la proximidad entre el pensamiento de Benjamin y el de Heidegger. Quizás la afirmación de Arendt, que pretende sugerirnos la existencia una mayor cercanía del pensamiento de Benjamin con Heidegger, tenga por objetivo central una segunda intención. Esto es, distinguir el pensamiento de Benjamin del que fue desarrollado por la Escuela de Frankfurt[42] y, fundamentalmente, de sus principales representantes: Adorno[43] y Horkheimer. Afirmamos de modo sugerente este asunto, atendiendo exclusivamente a la observación que realiza Scholem en tal sentido.

[42] En lo que refiere estrictamente a la Escuela de Frankfurt y la relación –o apreciación- de Hannah Arendt sobre ésta, me parece interesante tener a la vista las palabras de Enzo Traverso, quien, nos aporta una información, del todo trascendente, al respecto para formarnos una comprensión un poco más acabada acerca de su estado de ánimo. En tal sentido, dice Traverso, que "La Escuela de Frankfurt, de la que ella no leyó jamás ni una sola línea luego de un contacto desastroso con Adorno en 1930, sólo es mencionada una vez, igualmente calificada como una «banda de cerdos»" TRAVERSO, Enzo. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. Ed. UNAM, Ciudad de México, 2004, p. 221.

[43] La figura de Adorno, visto lo visto, producía en Arendt un profundísimo desagrado y molestia. La razones últimas de esta repulsa hacia la persona de Adorno, quizás, se deban, no precisamente, a cuestiones de diferencias en el plano teórico e intelectual. En una de sus cartas dirigidas a Karl Jaspers, Arendt, retrata a Adorno con cierto asco, al caracterizarlo como 'uno de los individuos más abyectos que conozco'. ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl. *Correspondencia 1926-1969*, Ed. Payol, Paris, 1995, p. 837 en TRAVERSO, Enzo. *Cosmópolis*. Op. Cit., pp. 206-207.

> "Hannah Arendt sentía frente a dicho círculo, y en particular frente a Horkheimer y Adorno, una profunda aversión, que era por lo demás recíproca"[44].

Con todo, y obviando la posible resistencia mutua entre unos y otros, cabe destacar que, por más que se quiera un acercamiento entre Benjamin y Heidegger, sus posiciones filosóficas y políticas son altamente distantes.

> "Ahora bien, Benjamin no dejó dudas sobre sus sentimientos de hostilidad hacia el autor de *Sein und Zeit*, mucho antes de que éste manifestara su adhesión al Tercer Reich: En una carta a Scholem del 20 de enero de 1930, se refiere al "choque de nuestras dos maneras, muy diferentes, de considerar la historia" y, poco después, el 25 de abril, habla a su amigo de un proyecto de lectura crítica compartido con Brecht, cuyo propósito es "demoler a Heidegger". En el *Das passagenwerk* menciona uno de los principales puntos de su crítica: "Heidegger procura en vano salvar la historia para la fenomenología, de manera abstracta, por medio de la 'historicidad'"[45].

Si atendemos a que existe, a decir del mismísimo Benjamin, un desacuerdo con Heidegger respecto de un asunto tan capital, como lo es la comprensión de la historia, pues ya podemos ir echando cuentas que la apreciación de Arendt es, con todo, absolutamente inviable.

[44] SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit., p. 325.
[45] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 15.

4. El filósofo como *flâneur*

Walter Benjamin es, sin duda, un pensador de tono magistral. Cuando ahora mismo enfatizamos su calidad de pensador, abogamos por su temple de filósofo de la mayor singularidad imaginable. Esta singularidad, en su modo de entregarse a la tarea del pensar, se encuentra documentada por la amplia gama de modulaciones literarias utilizadas como soporte textual para su pensamiento. Basta con recordar, que en algunos momentos utiliza el ensayo o el fragmento, así como también utiliza a su modo el recurso de la cita, el que muchas veces arranca de cuajo para instalarlo en un ambiente absolutamente ajeno a ella misma, pero es a través de ese gesto que lo gana para sí. Sin embargo, en esa singularidad de su pensamiento también se descubre la amplitud de temas sobre los cuales dirige su reflexión, y, hasta en algunos casos incluso, haciendo muy difuso los límites entre uno y otro género literario. Bernd Witte, en su biografía sobre Benjamin, nos recuerda, en mucho lo que hemos sostenido hasta ahora:

> "La filosofía de la historia, la crítica literaria y la teoría son los caminos por los que Benjamin tiende experimentalmente a encontrar la guía de su propio pensamiento"[46].

No obstante, y a pesar de lo dicho, esto bien podría llevarnos a sostener la falsa idea de que el afán de no sistematización que existe en la obra de Benjamin le condena, como parece sugerir Arendt, a que éste sea sólo un 'hombre de letras'. Ciertamente Benjamin no trabaja ni piensa la filosofía, dentro de los márgenes típicos de la filosofía tradicional. No se deja conducir, ni tampoco va a pie juntillas por los caminos que, en la historia de la filosofía, han trazado, por ejemplo, Hegel o Kant. Así, tampoco reflexiona del mismo modo que lo hace Heidegger. Su mirada, nos lo recuerda Beatriz Sarlo "…es fragmentaria, no porque renuncie a la totalidad, sino porque busca en los detalles invisibles"[47]. Pues, es de

[46] Witte, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Op. Cit., p. 39.
[47] Sarlo, Beatriz. S*iete ensayos sobre Walter Benjamin*. Op. Cit., p. 26.

ese modo, que la figura de Benjamin adopta la imagen del filósofo convertido en trapero, puesto que "…recoge desechos y sobras porque reconoce un valor teórico; son los momentos fundantes de la reflexión teórica"[48]. Esta imagen del filósofo como trapero (*Lumpen*), esto es, como una suerte de arqueólogo de la sociedad y de la historia (*filo-lumpen*, se podría llegar a decir), de un modo u otro hace un fuerte guiño al ejercicio filosófico de Diógenes de Sínope y la escuela Cínica. Como un vagabundo, como un caminante (*wanderers*), quizás, busca en los desechos de la sociedad ilustrada el material sobre el cual trazar la reflexión filosófica que a muchos pasa absolutamente desapercibida.

Ahora bien, este trapero[49] no es, en modo alguno, una suerte de reciclador, puesto que no le interesa volver a poner en la circulación del mercado aquel material de desecho como algo nuevo, es decir, sujeto a moda.

En suma, habría que señalar que hemos preferido seguir la tesis que nos ofrece Stéphan Mosès, quien sostiene que, por el solo hecho de no dejarse andar con los pies de la tradición, no se puede concluir que en Benjamin no exista, a pesar de la diversidad temática, una coherencia interna; así como tampoco se podría afirmar, de modo concluyente, que no sea posible encontrar un hilo conductor de la misma. En nuestra opinión, si existe un hilo de Ariadna que nos permite, al igual como Teseo, encontrar la ruta en el laberíntico paisaje de su obra, ese es sin duda alguna el problema de la historia.

48 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 54.

49 Haciendo referencia a los objetivos centrales que organizan su trabajo *París Capital del siglo XIX*, Walter Benjamin comenta a Gershom Scholem en la carta del 9 de agosto de 1935, y en directa relación con lo sostenido en este momento, que "El trabajo expone tanto la exploración filosófica del Surrealismo –y con ello su anulación-, como el intento de retener la imagen de la Historia en las más insignificantes fijaciones de la existencia, en sus desperdicio, por así decirlo". BENJAMIN, Walter y SCHOLEM, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Traducción de Rafael Lupiani, Editorial Trotta, Madrid, 2011, p. 168.

4.1. La ciudad: material de desecho, material para la reflexión

Esta particular relación que vemos en Benjamin, entre estilo literario y labor filosófica, que se ve orientada por el deseo de desentrañar el sentido profundo de la historia a partir de los desechos, se encuentra, maravillosamente ilustrada en *Infancia en Berlín hacia 1900*. En este libro, que es una suerte de registro de sus memorias infantiles, Benjamin nos va introduciendo, a través del relato fragmentario de su experiencia, a un momento de la historia. Es decir, nos propone una imagen, una suerte de cuadro fotográfico donde se puede encontrar una época toda ella condensada. Dicho cuadro nos permitiría, si focalizamos la mirada, dar con una clave de lectura para toda época. Las imágenes de una determinada experiencia, convertidas por el paso del tiempo en recuerdo, hacen las veces de desechos de la historia, de material filosófico sobre el cual atender y extender la reflexión.

Uno de esos relatos, sobre el cual interesa prestar atención, se intitula "Columna triunfal". En ella describe la experiencia que a su corta edad le causó la *Siegessäule* (ver apéndice, figuras Nº 3 y 4). Esta columna del triunfo está coronada por la diosa *Niké* (ver apéndice, figura Nº 7), la diosa alada del éxito, el triunfo o la victoria. Dicha columna, que se comenzó a construir en 1864 y que fue inaugurada en 1871 (ver apéndice, figura Nº 1) tenía por propósito, la conmemoración de las tres guerras sostenidas a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Esas guerras de las cuales resulta victorioso el ejército prusiano, son conocidas en la historiografía prusiana como 'guerras de unificación' que comprenden tres instancias bélicas. La primera es la llamada guerra de los ducados que enfrento la alianza de Prusia y Austria contra Dinamarca en 1864; luego a los aliados victoriosos de esta primera guerra en 1866; y finalmente a Prusia sobre Francia en 1871. De ahí entonces se entienden las tres partes de la columna o tambores que

componen la columna del triunfo. En dicha época, según la descripción de Benjamin, ya estaba asentada la *Sedanfest*[50], Día de Sedán, que fue impuesto por el Emperador Guillermo II a sugerencia de un colaborador suyo, Boldelschwingh, y que en principio consistía simplemente en un servicio religioso. Sin embargo a partir de 1883 adquiere el carácter de festividad popular, un evento que, además, estaba precedida por desfiles militares[51] (ver apéndice, figura Nº 5). Esta festividad dejó de celebrarse luego de la derrota alemana en la primera guerra mundial en 1918.

La *Siegessäule* es un monumento que conmemora la victoria alcanzada por unos, y, a la vez, es el sepulcro de los derrotados. Por ello es que Benjamin reflexiona del siguiente modo en *Infancia en Berlín*:

> "¿Qué pudo haber después de Sedán? Con la derrota de los franceses parecía haber bajado a su glorioso sepulcro, sobre el cual esta columna se elevaba como estela funeraria y en el que desemboca la Avenida de la Victoria"[52].

Benjamin quiere poner en evidencia que, el hecho que marca la celebración, tiene por motivo aclamar el cortejo triunfal (ver apéndice, Figura Nº 2), Este tiene como suelo del desfile, tanto los escombros de las ciudades destruidas, como los cuerpos de los derrotados, ahora convertidos en cadáveres que yacen en el silencio y el olvido, bajo sus pies. No por nada Benjamin en la VII *Tesis sobre el concepto de historia* nos recuerda que (*Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich*

[50] El primero de septiembre de 1870 se desarrollo la batalla de Sedán en la cual, las tropas prusianas se alzaron con la victoria sobre el ejército francés. Esta batalla fue antecedida por la de Gravelote el 18 de agosto del mismo año. La victoria prusiana en Sedán provoca la capitulación de Francia y sus ejércitos. Cfr. LEÓN CONDE, Ángel y GUTIÉRREZ, Eduardo. *Alemania desde la unificación hasta 1914*. Ediciones Akal, Madrid, 1985, p. 38-39.

[51] Cfr. MOSSE, George L. "Los festejos públicos: fundamentos y desarrollos" en *La nacionalización de las masas*. Traducción de Jesús Cuéllar Menezo, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2005, pp. 120-121.

[52] BENJAMIN, Walter. *Infancia en Berlín hacia 1900*. Traducción de Klaus Wagner, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1982, p. 22.

ein colches der Barbarei zu sein) "No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie"[53].

Para el caso, vale también decir que 'No hay *monumento* de cultura que no lo sea la vez de barbarie'. Benjamin considera, sin duda, que la ciudad de Berlín, esto es, su cuerpo arquitectónico, ofrece una gran cantidad de *residuos* para la reflexión. Prueba de ello es la "Columna de la Victoria", así como también la *Brandenburgtour*[54] (ver apéndice, figuras Nº 9 y 10). En un sentido equivalente a lo dicho hasta ahora, el historiador Eric D. Weitz, señala que:

> "Darse una vuelta por la ciudad conlleva también una lección de historia, que permite contemplar diversos órdenes arquitectónicos, aunque pocos sean anteriores al siglo XVIII, el estilo historicista tan presente en los edificios del siglo XIX; museos que rinden homenaje al pasado y tratan de ensalzar la relación entre cultura alemana y las maravillas de la antigua Grecia; monumentos como la Puerta de Brandenburgo o la Columna de la Victoria, erigidos a mayor gloria de las victorias militares de alemanes y prusianos"[55].

Podríamos argüir que en el entramado del cuerpo arquitectónico de la ciudad se manifiesta la sintomatología de una historia. Para Benjamin, y como muy bien hace notar Weitz, "el estilo historicista" es el que está presente en las calles donde este filósofo paseante circula.

[53] BENJAMIN, Walter. "Tesis sobre el concepto de historia" en REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 130.

[54] La *Brandenburgtour* fue construida entre 1788 y 1791 durante el reinado de Federico Guillermo II de Prusia por Carl Gotthard Langhans, siguiendo el modelo de la puerta de acceso a la Acrópolis de Atenas.

[55] WEITZ, Eric D. *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, traducción de Gregorio Cantera, Turner Publicaciones, Madrid, 2009, p. 58.

5. Dos modelos para hacer Historia: historicismo y materialismo histórico

Sólo cinco meses antes que Benjamin se quitara la vida en al ciudad española de Port-Bou, en su intento desesperado por llegar a Estados Unidos huyendo de los nazis, escribe la misiva, fechada en abril de 1940, que dirige a su amiga Gretel Adorno. Ahí es donde hace referencia al manuscrito que ahora conocemos con el nombre de *Tesis sobre el concepto de historia*, advirtiendo lo siguiente: "Esto favorecería los malos entendidos más entusiastas"[56]. ¿A qué se refería Benjamin con esta advertencia? Pues al hecho de que, para él, no era un texto que buscara la escena pública. Es decir, no se trataba de un texto pensado para la publicación[57]. No obstante, quiéralo Benjamin, o no, posee una semejanza, que es sello característico de toda su obra, ya que "… se presenta al margen de las grandes tendencias de la filosofía contemporánea"[58].

Una de las características sustanciales de dicho texto, al margen de lo ya señalado, es que contiene ideas que han acompañado a lo largo de los últimos veinte o veinticinco años. En tal sentido, podríamos afirmar que ya en ese lejano escrito, que se publica en 1914 con el nombre de *Conferencia Sobre la vida de los estudiantes*, están insinuadas la ideas claves de este 'testamento espiritual'. Estas ideas, que rondaban desde hacía mucho en el espíritu de Benjamin, se vieron, por decirlo de algún

[56] Adorno, Gretel; Benjamin , Walter. Correspondencia 1930-1940. Traducción, prólogo y notas de Mariana Dimópulus, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2011, p. 447.

[57] Como queda en constancia, Walter Benjamin le indica a Gretel Adorno, en relación a las *Tesis*, que "No hace falta que te diga que no tengo intención de publicar estos apuntes (menos en la forma en que te los envío)" en Adorno, Gretel; Benjamin, Walter. Correspondencia 1930-1940. Op. Cit., p. 447.

[58] Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 13.

modo, de golpe precipitadas en el papel al enterarse en 1939, no sin asombro y estupor, del pacto germano-soviético firmado por los cancilleres Von Ribbentrop – Molotov en el que se establecía la no agresión entre ambas naciones y la futura repartición de Polonia y zonas de influencia.

Cuando el mundo se encontraba en esa "medianoche en el siglo"[59], Benjamin escribe las *Tesis*, quizás, para encarnar el título de uno de los capítulos de ese impresionante libro que es *Calle de Dirección única (Einbanhstrasse)*, a saber, *Feuermelder*, un 'avisador de incendio'.

> "En cierto sentido, sin embargo, toda su obra puede considerarse como una especie de "aviso de incendio" dirigido a sus contemporáneos, una campana que toca a rebato y trata de llamar la atención sobre los peligros inminentes que los amenazan y las nuevas catástrofes que se perfilan en el horizonte. Las tesis de 1940 son la expresión densa y condensada de ese rumbo y esa inquietud"[60].

Si de verdad resulta cierto esto que señala Löwy, en cuanto a que la obra de Benjamin en su conjunto resulta ser un 'aviso de incendio', ello se explica, porque más allá de todos los convencionalismos academicistas, su obra contiene una coherencia interna a toda prueba. Desde esa perspectiva, las *Tesis* serían una 'expresión condensada' de una advertencia. Son un llamado de atención y una puesta en alerta, acerca de un peligro que merodea sobre las cabezas de dicha época y, quizás, también de la nuestra. Más de alguien, sin embargo, podría hacer la siguiente objeción: que a pesar de las advertencias, las desgracias se sucedieron igualmente. Benjamin entonces sería algo así como una Casandra del siglo XX, esto es, un personaje que advierte pero a quien nadie escucha. Aunque la objeción pueda parecer acertada, se equivoca

[59] Ésta es una expresión que evoca el título del libro de Víctor Lvovoch Kibalchich, (Bruselas 1890- México 1947) '*Il est minuit dans le siècle*. Anarquista y revolucionario, más conocido como Víctor Serge, ese libro fue escrito entre 1936-1939.

[60] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., pp. 35-36.

en lo fundamental. En lo sustancial las *Tesis* de Benjamin gozan de absoluta actualidad, puesto que:

> "Si hoy siguen conmoviendo y dando que pensar es porque además de hablar de aquel fascismo, develan una lógica histórica que sigue en activo"[61].

En tal sentido, se vuelve muy difícil no ponerse a reflexionar en torno a las últimas frases de la VI *Tesis*:

> "El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán a seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer"[62].

Un último aspecto que se debe considerar respecto de la particularidad que suscitan las *Tesis* es que "… son el armazón teórico con el cual poder interpretar de una manera diferente la historia y, por tanto, su tiempo y el nuestro"[63]. Así pues, en lo fundamental, poseen un aspecto metodológico que busca, como objetivo específico, "establecer una escisión irremediable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo"[64].

Decíamos anteriormente que Benjamin, dentro de muchas cosas, tiene a la ciudad -ya sea París o Berlín -como fuente donde 'pasear' la mirada. Observa, por ejemplo, que en el Berlín de principios del siglo XX se encuentra por doquier, ya sea en sus monumentos, edificios y festividades, la huella, o manifestación, de un peligro latente. Todos estos 'documentos de cultura', que por la época comienzan a proliferar, esconden el horror que les hizo posibles. Nos advierte en la VII *Tesis* que

61 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*, Op. Cit., p. 12.
62 BENJAMIN, Walter. "Tesis sobre el concepto de historia" en REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 113.
63 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 19.
64 LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 37.

"Todos los bienes culturales que él abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que no puede contemplar sin espanto"[65] puesto que "Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos"[66]. Benjamin comprende que toda aquella exaltación pomposa acerca de los éxitos militares y culturales, de los cuales 'la historia' tanto vanagloria en sus páginas y, que como corolario terminan teniendo una manifestación 'monumental' que inunda, como nunca antes la ciudad de Berlín, poseen en su origen el olvido, el silencio y el desprecio de los vencidos.

> "... la alta cultura no podría existir en su forma histórica sin el trabajo anónimo de los productores directos –esclavos, campesinos u obreros,- excluidos del goce de los bienes culturales. Estos últimos son, por lo tanto, "documentos de barbarie" porque han nacido de la injusticia de clase, la opresión social y política y la desigualdad, y su transmisión se realiza por medio de masacres y guerras"[67].

Sin lugar a dudas que esta última idea es coincidente con los versos del poema de Bertolt Brecht "preguntas de un obrero que lee"[68]. Más aún cuando sabemos que todos "Los conceptos de Benjamin no son

[65] BENJAMIN, Walter. "Tesis sobre el concepto de historia", en REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p.129.

[66] BENJAMIN, Walter" Tesis sobre el concepto de historia", en REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., pp. 129-130.

[67] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 91.

[68] "¿Quién construyó Tebas, la de las Siete Puertas? /En los libros figuran sólo los nombres de reyes. /¿Acaso arrastraron ellos los bloques de piedra? /Y Babilonia, mil veces destruida, /¿quién la volvió a levantar otras tantas? /Quienes edificaron la dorada Lima, ¿en qué casas vivían? /¿Adónde fueron la noche/ en que se terminó la Gran Muralla, sus albañiles? /Llena está de arcos triunfales /Roma la grande. Sus césares/ ¿sobre quiénes triunfaron? Bizancio, /tantas veces cantada, para sus habitantes /¿sólo tenía palacios? Hasta la legendaria /Atlántida, la noche en que el mar se la tragó, los que se ahogaban/ pedían, bramando, ayuda a sus esclavos. /El joven Alejandro conquistó la India. /¿Él sólo? / César venció a los galos. /¿No llevaba siquiera a un cocinero? /Felipe II lloró al saber su flota hundida. /¿Nadie lloró más que él? /Federico de Prusia ganó la guerra de los Treinta Años. /¿Quién la ganó también? /Un triunfo en cada página. /¿Quién preparaba los festines? /Un gran hombre cada diez años. /¿Quién pagaba los gastos? /A tantas historias, /tantas preguntas", en BRECHT, Bertolt. *Historias de Almanaque*. Traducción de Joaquín Rábago, Ed. Alianza, Madrid, 2002, pp. 90-91.

abstracciones metafísicas: están relacionadas con experiencias históricas concretas"[69].

Benjamin pasa a atender todas estas cosas, pues le interesa dejar al descubierto la trama sobre la cual trabaja el historicismo en todos los planos de la existencia humana. No hay que olvidar, por tanto, que desde fines del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX la tendencia que dominaba en la interpretación de la filosofía de la historia, y también en los medios académicos de la Alemania de la época, era el 'historicismo'. Éste tuvo por promotor a Dilthey en Alemania, del mismo modo que Benedetto Croce lo fue en Italia. No será de extrañar entonces que los dardos de la crítica benjaminiana en las *Tesis* tengan por objetivo al historicismo y sus promotores más fervientes. De hecho la V *Tesis* tiene a punto de mira a Ranke, un historiador reformista y conservador, y en la VII *Tesis* centra la crítica en Fustel de Coulanges[70], un historiador positivista francés del siglo XIX. Si esto es así, se debe fundamentalmente a que:

> "En general los grandes relatos históricos dotan de sentido al proceso mediante la exposición de los logros *como* si los fracasos y las derrotas no hubiesen existido, lo cual representa una de las estrategias del idealismo... definir a la sustancia del mundo sólo por los lados buenos"[71].

La característica del historiador de cuño historicista, que Benjamin describe en la VII *Tesis*, consiste en una 'identificación afectiva', esto es, 'empática' con los vencedores. Esta complicidad se traduce en que se

69 LÖWY, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 43.

70 Numa Denis Fustels de Coulanges (1830-1899) era un declarado adversario de la democracia y la República. Defensor de la familia , la religión y la propiedad, impugnó el sufragio universal, al que consideraba responsable del imperio, la derrota de 1870 y la comuna. Positivista, estimaba que la historia es pura ciencia, una ciencia como la física o la geología" en LÖWY, Michael. *Walter Benjamin Aviso de incendio*. Cita a pie de página nº 49, p. 82.

71 REYES LÓPEZ, Pedro Joel. "Experiencia, tiempo e historia" en ECHEVERRÍA, Bolívar. *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Ediciones Era y UNAM, México D. F., 2005, p. 119.

facilita la apropiación de la 'cultura' a la clases dominantes. Ser culto, y por tanto verse envuelto en las actividades propias de la cultura, se viene a traducir, a los ojos de Benjamin, como un medio del cual se somete a las clases más desfavorecidas a un sistema de dominación social e ideológica.

Ahora bien, hay que guardar un cuidado sobre este término que utiliza Benjamin para no caer en interpretaciones de sentido común y con ellas nos quedemos en un extravío sin retorno. El concepto 'vencedor' no quiere decir aquellos que han ganado una u otra batalla, sino la "guerra de clases"[72].

Entonces, los vencedores son aquella clase dirigente que ha impuesto su voluntad por sobre las clases más desfavorecidas. En este caso Benjamin no se está pensando en el proletario, en el mismo sentido que lo hace Marx, quien aún ve en la clase trabajadora un sujeto de la historia que ocupa un lugar privilegiado que dentro del sistema de producción. La clase proletaria tiene en el pensamiento de Marx una importancia capital:

> "... debido a su potencial en el juego de poderes sociales: era el movimiento ascendente de la historia y, por tanto, había que contar con él a la hora de pensar la política. El lumpen, como carecía de todo poder, no encontrará hueco en su teoría. Benjamin, por el contrario, ve la fuerza de la debilidad, por eso habla del oprimido y no del proletariado, aunque eso no significa dejar de lado la lucha de clases. Ese es el punto de máxima heterodoxia"[73].

Benjamin tiene por objeto central de su pensamiento a aquella clase aún más desfavorecida, aquella que incluso es reconocible por su debilidad. Esa clase es el *Lumpen*[74], es el que se encuentra oprimido, el que sufre, el

[72] Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 82.
[73] REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 53.
[74] No se debe olvidar que *Lumpen*, en alemán viene a significar: Trapo, bayeta, harapos, andrajos. Además proviene de la palabra *Lump* que viene a significar sinvergüenza, canalla, bribón.

que se encuentra vencido. Benjamin se ocupa de ese sujeto, de ese residuo último que ha dejado el sistema de producción capitalista, que por encontrarse ahora en el suelo, nadie ve. Sin embargo, valga recordar que Benjamin ve ahí una fuerza que consiste en "una débil fuerza mesiánica"[75]

Entonces, bien podría sostenerse, a pesar de todo, que Benjamin es un filósofo que piensa la universalidad. Claro está que en modo alguno se asemeja a la universalidad entendida dentro de la dimensión hegeliana. A Benjamin le interesa comprender la historia de las clases oprimidas, en una diferencia radical con respecto a los historicistas que se identifican con los vencedores. En esta clase oprimidas se encuentran:

> "... las mujeres –la mitad de la humanidad- los judíos, los gitanos, los indios de las Américas, los kurdos, los negros, las minorías sexuales; en resumen, de los parias, en el sentido que Hannah Arendt daba a este término, de todas las épocas y todos los continentes"[76].

[75] Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia*, Tesis II, en Op. Cit., p. 67.
[76] Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., pp. 45-46.

5.1. La crítica a los socialdemócratas y marxistas ortodoxos

La crítica que Benjamin con tanta lucidez esboza en contra del progresismo historicista no sólo atañe a los 'vencedores', sino que también a muchos otros actores sociales y políticos que, para el sentido común, bien podrían tener una mayor sensibilidad con los desfavorecidos. Por ello es que Benjamin es un pensador, un filósofo, como hemos dicho, bastante atípico. Tanto así, que la interpretación de su obra desde 1950 ha dado a origen al menos cuatro a escuelas distintas, a saber: "*La escuela materialista*" de Bertolt Brecht; "*la escuela teológica*" de Gershom Scholem; la "*escuela de la contradicción*" de Jürgen Habermas y Rolf Tiedemann; y por último, una escuela inaugurada por Michael Löwy que lo entiende en su doble vertiente marxista –teológica[77]. En cuanto a esto último, Benjamin es un pensador que bien podríamos calificar como marxista pero, no se trataría de un marxista de ortodoxo, lo cual a lo largo de su vida le habría de acarrear más de alguna incomprensión.

Cuando consignamos que Benjamin es un marxista heterodoxo, lo hacemos en la convicción que el pensador alemán no adhería a los principios ideológicos que inspiraban tanto al marxismo de la II o de la III internacional. En el plano político concreto de la época esto se traduce en que Benjamin no comulgaba con la línea del Partido Socialdemócrata ni con la del Partido Comunista. Esta cuestión se deja sentir con cierta claridad en la primera *Tesis*, que, como se sabrá, es una alegoría inspirada en el cuento de Edgar Allan Poe: *El jugador de ajedrez de Maelzel*.

Pues bien, en ella describe, como se recordará, a un muñeco vestido de turco y que se identifica con el 'materialismo histórico', así como

[77] Cfr. Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 41.

también se representa a la 'teología' a través del enano feo. Lo que hace Benjamin ahí es anunciar "la asociación paradójica entre el materialismo y la teología"[78]. Entonces, para Benjamin, ese materialismo histórico, que se encuentra ahí representado, no es el adecuado para ganar la partida, y por tanto, bien se puede llegar a suponer que representan a los voceros comunistas y de la socialdemocracia. Éstos no son capaces de ganar la partida porque:

> "Para ese materialismo mecánico, el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso económico y las "leyes de la historia" llevan necesariamente a la crisis final del capitalismo y a la victoria del proletariado (versión comunista) o a las reformas que transformarán gradualmente a la sociedad (versión socialdemócrata)."

En tal sentido entonces "… ese muñeco mecánico, no es capaz de ganar la partida. (…)" puesto que no es capaz de "a) interpretar correctamente la historia, luchar contra la visión de la historia de los opresores; b) vencer al propio enemigo histórico, las clases dominantes en 1940, al fascismo. Para Benjamin, ambos están íntimamente ligados, en la unidad indisoluble de la teoría y la práctica"[79].

Al parecer, lo que en última instancia se encuentra proponiendo Benjamin es una 'alianza' de conocimientos alejadas históricamente entre sí. En esta alianza entre marxismo y judaísmo, Benjamin ve la posibilidad de la redención, cuestión que, como deja ver en la 'segunda' *Tesis*, concibe fundamentalmente como una rememoración histórica de las víctimas del pasado. Para eso se hace necesario, según nos plantea el filósofo alemán, que se celebre la alianza entre teología y marxismo.

78 Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Op. Cit., p. 47.
79 Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Op. Cit., p. 48.

En este punto corresponde precisar que para Benjamin los términos convocados en dicha alianza escapan al modo como frecuentemente se los entiende. La teología, por ejemplo, como explica Löwy:

> "... no es una meta en sí misma, no apunta a la contemplación inefable de las verdades eternas y menos aun, como podría hacerlo suponer la etimología, a la reflexión sobre la naturaleza del Ser divino: está al servicio de la lucha de los oprimidos"[80].

En opinión de Reyes Mate "Lo que le interesa del marxismo es un sentido práctico de la verdad, es decir, que la verdad es justicia. El marxismo establece una relación entre conocimiento e interés, dejando al descubierto la falsa inocencia de todo conocimiento. Si eso es así, sólo cabría hablar de conocimiento verdadero cuando estuviera en función de un interés general. ¿Existe ese interés? Existe: es la negación de la injusticia. Por eso la pregunta por la verdad es una pregunta por la justicia"[81]. En ella misma también cabe observar que Benjamin realiza una inversión de la relación de uso corriente que se da entre filosofía y teología en la tradición escolástica. Si para la tradición escolástica la filosofía es una *Ancilla*, esto es una esclava o sirvienta, para Benjamin ocurre que ahora es la filosofía, en su vertiente marxista, es quien se sirve de ella.

Cuando Benjamin hace el llamado a celebrar una alianza entre dos formas de conocimiento, elabora una crítica que alcanza, no sólo al historicismo positivista, sino también a las propuestas marxistas ortodoxas que no habían reparado en el hecho sustancial de su complicidad subterránea con la ideología del progreso. Característica del primero.

[80] LÖWY, Michael; *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 52.
[81] REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 53.

> "Según Benjamin y su crítica al marxismo economicista, había que empezar a cuestionar como potencial emancipatorio la idea de un progreso interminable (conforme a la infinita perfección del género humano) que, como resultado de un acontecer mecánico y progresivo, irrumpiera *per se* en la historia"[82].

Al dejar que el viento del progreso sea quien infle las velas del barco, estas ideologías de izquierdas muestran su total incapacidad para apreciar la violencia (*Gewalt*)[83] que entraña esta lógica. Esa violencia, que para Benjamin es algo característico de la lógica del progreso consiste en el manifiesto desprecio por lo concreto. Sólo parece importar, independiente de las víctimas concretas, el objetivo trazado al final. "Benjamin se opone a la ideología "progresista" de cierto socialismo "científico" –representado aquí por el social-positivista alemán Joseph Dietzgen, muy olvidado en nuestros días pero inmensamente popular en la socialdemocracia de su país a principios de siglo (y a menudo citado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, su obra más "ortodoxa") que reduce la naturaleza a una materia prima de la industria, una mercancía "gratuita", un objeto de dominación y explotación ilimitada"[84].

Así también, y sumado a lo anterior, Benjamin no sólo atisba que en la ideología del progreso existe una violencia, porque hay un desprecio por los actores contingentes en beneficio del proyecto de una historia que se desenvuelve hacia su consumación, sino que también, avizora una paradoja. Dicha paradoja se presenta bajo "la ilusión emancipatoria de

[82] CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica a la modernidad*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 145

[83] Pablo Oyarzun, a decir de este concepto nos indica que "La traducción de la palabra *Gewalt* ofrece dificultades que deben ser advertidas. La opción por violencia" está bien justificada en la significación fundamental con la que Benjamin la emplea, pero no debe desconocerse que también remite al *poder* instituido, que tiene la *capacidad* de hacerse sentir y seguir mediante el uso actual de la violencia, pero que regularmente no quiere apelar a ésta, sino a su *autoridad*." En nota a la traducción del texto de BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, Revista de Filosofía ARCHIVOS, Nº 2/3, UMCE, Santiago de Chile, p. 426.

[84] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 123.

la dialéctica del progreso se transformaba precisamente en la clausura de las posibilidades de libertad prometidas"[85].

Es decir, que la promesa de *un mañana mejor*[86] genera en las personas una suerte de conformismo, una renuncia a alcanzar hoy lo que se promete como posible sólo en un futuro próximo. Este conformismo produce, finalmente, una parálisis de todo el corpus crítico, el cual acaba por consolidar las injusticias de las que se es víctima en el presente.

> "Reencontramos aquí una imagen de las *Consideraciones Intempestivas* de Nietzsche, según la cual el historiador crítico –el que se atreve a nadar contra corriente- debe romper con la mentira "que teje a su alrededor sus redes brillantes". En su versión, Benjamin reemplaza "redes" por "hilos" o "promesas": Las promesas ilusorias de la izquierda han tenido un efecto paralizante, neutralizan a la gente y le impiden actuar"[87].

En rigor, Benjamin está intentando poner al descubierto las dos formas en que corresponde entender la historia. Por un lado, se encontraría la ideología del progresismo con todas sus vertientes posibles, donde la norma que rige es la idea del continuo progreso histórico de la humanidad que se funda, como será de suponer, en la infinita perfectibilidad del género humano. Por otro lado encontramos la noción benjaminiana de la historia, donde al tiempo futuro no se le sigue comprendiendo como proyección del presente, esto es como progreso, sino que más bien se lo entiende como actualización del pasado, como una forma de hacer aparecer lo que se encuentra en

[85] CANO, Germán. Nietzsche y la crítica a la modernidad. Op. Cit., p. 144.
[86] "Aquello que Benjamin quería, en definitiva, cuestionar esa cierto *optimismo* histórico: el que esperaba que, con el desarrollo de la industria, la burguesía viese desaparecer bajo sus pies la base misma que permitía producir y apropiarse de la producción" en CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica a la modernidad*. Op. Cit., p. 145.
[87] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 113.

estado de latencia en el ahora (*jetztzeit*), como 'tiempo del ahora'. Por tanto lo conveniente es:

> "Pensar el futuro no como una proyección del presente sino como una actualización de las preguntas pendientes del pasado, era la manera de escapar del tiempo 'homogéneo y vacío, porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que se podía colar el Mesías'"[88].

Entonces, para el historicismo, como así también para esa izquierda compuesta por la Socialdemocracia y el Partido Comunista, existe una concepción de ese tiempo llamado histórico como acumulación de hechos en continua evolución. Benjamin, por el contrario, lo entiende, ya no desde una dimensión puramente cuantitativa y continua, sino en su aspecto cualitativo y discontinuo, esto es, como irrupción. Es a partir de ahí que cobra sentido la idea que Benjamin esboza en *Parque Central* en cuanto a la salvación: "La salvación se atiene a la pequeña falla en la catástrofe continua"[89]. En esta concepción del tiempo cualitativo y discontinuo subyace 'embrionariamente', en palabras de Benjamin: como una *débil fuerza mesiánica*, el deseo de "una lucha cuyo objetivo final es producir "*el verdadero* estado de excepción", es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases"[90].

> "En otras palabras, mientras que el enfoque conformista y seudobjetivo de los Ranke y los Sybel neutraliza y esteriliza las imágenes del pasado, el método del materialismo histórico recupera las energías explosivas ocultas existentes en un momento preciso de la historia. Esas energías, que son las de la *jetztzeit*, son como la chispa que salta de un cortocircuito y permiten "hacer volar en pedazos" la continuidad histórica"[91].

[88] REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan. "Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka". Op. Cit., p. 55.
[89] BENJAMIN, Walter. *Parque central*. Traducción de Ronald Key, Ed. Metales Pesados, Santiago de Chile, 2005, p. 35.
[90] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 99.
[91] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., pp. 148-149.

5.2. Un aviso de incendio

Decíamos antes que en *Einbahnstrasse* (Calle de Dirección única) es donde Benjamin utiliza el término *Feuermelder*, que bien puede ser traducido como 'avisadores de fuego', y quizás más adecuadamente, como 'avisadores de incendio'. Un avisador es, en cierto sentido, un *mensajero* que carga con un anuncio o una noticia. Y éste en particular pone en alerta de la proximidad de un peligro, a saber, de un incendio. De ser así, entonces damos por sentado que tiene la capacidad de "ver (en el estricto sentido de avizorar) a distancia". De ahí que la noticia que ofrece no es de un determinado suceso que ya ha sido, sino más bien se trata de algo que está a la vista y que además se aproxima con rapidez. Desde esta perspectiva, los avisadores son capaces de emitir una voz de alerta, con la cual desean poner al corriente a la comunidad de un peligro sobre el cual hay que mantenerse, desde ahora, en atenta vigilia. Lo que se puede divisar en la lejanía es el avance de una catástrofe, es decir: de un incendio. Un incendio que es 'un fuego grande que destruye lo que no debería quemarse' y que sin embargo, continúa en avance.

Quizás, este deseo de aviso consista precisamente en producir en último término una interrupción en el *continuum* de la devastación.

Si bien es cierto que, tanto el historicismo progresista, así como el historiador materialista tienen a la vista el fenómeno del fascismo reaccionan de modos muy distintos.

> "Para la primera, éste es una excepción a la norma del progreso, una 'regresión' inexplicable, un paréntesis en la marcha hacia delante de la humanidad. Para la segunda, es la expresión más reciente y brutal del "estado de excepción permanente" que es la historia de la opresión de la clase"[92].

[92] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 97.

En tal sentido, la gravedad del problema que ha diagnosticado Benjamin consiste en que el fenómeno del fascismo ha sido comprendido, por parte del historicismo, y valga recordar, también por parte de socialdemócratas[93] y comunistas, como parte de un estadio tardío en el progreso de la historia de la humanidad. Como si existiese una connatural oposición entre progreso y fascismo. Sin embargo: "El fascismo es un momento interno de la modernidad y engancha con ella gracias a la técnica"[94].

Así pues, la gravedad y el peligro que conlleva este tipo de análisis consistiría en que sitúa al fascismo al margen del progreso, siendo este, no obstante, una de sus posibilidades. Combatir el fascismo con progreso, como dice Reyes Mate, vendría a ser como querer apagar un incendio con gasolina. Al trasladar el peligro del fascismo, esto es, des las condiciones de posibilidad del mismo, a estadios tardíos del desarrollo de a humanidad, se haría posible su invisibilización e incubación. El fascismo, de esta forma, permanece en estado latente, pronto a irrumpir, ya que no es en nada opuesto al progreso, sino más bien una de sus potencias a la espera de un desarrolla y una materialización.

93 "Para la socialdemocracia, el fascismo era un vestigio del pasado, anacrónico y premoderno. En sus escrito de la década del 1920, Karl Kautsky explicaba que el fascismo sólo era posible en un país semiagrario como Italia, pero jamás podría establecerse en una nación moderna e industrializada como Alemania... (.)" en LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 98.

94 REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan. "Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka". Op. Cit., p. 56.

6. La historia como paisaje en ruinas: escuchar al ángel

> ... henos aquí como los bárbaros:
> tenemos ante los ojos ciudades en ruinas y monumentos enigmáticos;
> contemplando los muros derruidos,
> nos preguntamos qué dioses han podido habitar
> todos estos templos vacíos. [95]
> Michel FOUCAULT

6.1. Entre uno y otro ángel

Como podremos recordar, Benjamin nos ofrece una serie de alegorías. En lo que llevamos dicho, al menos una, la imagen del ángel, parece reiterarse en más de una oportunidad. En tal sentido, entonces, resulta conveniente prestar atención a la imagen del ángel (ver apéndice, figura Nº 8) que describe en la IX Tesis de *Sobre el concepto de historia*, así como también la del ángel (ver apéndice, figuras Nº 6 y 7) que se encuentra en la cúspide de la *Siegessäule* (Columna de la Victoria) y que es la fuente de inspiración de *Infancia en Berlín hacia 1900*.

Estos dos ángeles son bien distintos entre sí, tanto en el plano material como en el simbólico. Sobre la primera dimensión, podemos destacar ciertos aspectos que resultan del todo relevantes, por ejemplo, que el ángel que corona la cima de la *Siegessäule* en realidad no es propiamente un ángel, sino una diosa alada, *Niké*, la diosa griega de la 'victoria', del 'triunfo' y del 'éxito'. La escultura dorada fue diseñada por J. Heinrich Strack, quien para su elaboración utilizó el bronce. Su peso total alcanza unas 35 toneladas y su altura llega a los 8,3 metros.

En cuanto a la columna que le sostiene, esta se eleva por sobre los 60 metros de altura. Imponente y majestuosa, la obra, que actualmente se ubica en *Tiergarten*, no sólo se puede apreciar desde una considerable distancia sino que, en cierto sentido, también, se podría decir, corona el

[95] FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008, pp. 59-60.

cielo sobre Berlín. En cambio el otro ángel, que se encuentra en la acuarela de Paul Klee, creada en 1920, tiene como soporte material la tela, y en unas dimensiones bastante modestas –cabe decir-, incluso mínimas si se las compara con el ángel victorioso. El ángel de la columna triunfal es un ángel dorado. El color no representa una mera casualidad, puesto que con él se quiere evocar la presencia de un metal noble como es el oro. Este metal no sólo hace referencia a un valor intrínseco, sino que en la mayoría de los casos brinda la posibilidad a su poseedor de ostentar frente los demás una condición económica y social superior. Es un símbolo de poder y de pertenencia a una clase hegemónica. Así pues, este metal precioso, bien podría simbolizar los valores de una clase social determinada, esto es, de aquellos que han triunfado o bien de los herederos de los triunfadores.

Este ángel de la victoria, sugiere en una primera mirada que avanza hacia delante y sin tropiezos. Su pie izquierdo se encuentra por delante de su cuerpo, lo cual podría ser el indicio de un cuerpo que se desplaza. ¿Pero hacia dónde dirige su caminar? ¿Hacia París?; ¿No se trata acaso de ese movimiento y cambio, que constituye lo esencial de lo que hemos llamado: modernidad?. ¿En qué consiste ese elemento móvil característico de la modernidad? Pues, de un modo elegante, aunque un tanto críptico de responder a ello sería decir que es una búsqueda sin fin del fin. En tal sentido, lo propio de eso que llamamos 'modernidad' estaría dado por el ejercicio de un cambio en-continuo, esto es, como un modo de actualización permanente, que se desarrolla en un movimiento sostenido sin detenerse jamás. El ángel victorioso, no tiene tiempo para posar la mirada, sabe que tampoco puede detener su paso. Todo ello está escrito en su 'gen teleológico': está siempre dispuesto a avanzar sin detención. Éste se encuentra en un 'tránsito' permanente hacia el futuro. Habría que decir que el secreto que la promesa guarda consigo consiste en que 'lo mejor' siempre 'está por venir'. Su rostro altivo, sereno y casi sonriente, tiene puesta la mirada sobre el por-*venir*,

es decir, sobre la lejanía del horizonte, que es símbolo de un futuro mejor, al alcance y siempre *ad portas* de llegar.

El ángel del cuadro de Klee, en cambio, es un ángel estático, pequeño en dimensiones y diríamos, si de colores se trata, poseedor de una opacidad casi abrumadora. La descripción que nos hace Benjamin, a propósito del cuadro de Klee, es un ángel que no avanza, ni siquiera con la mirada, puesto que ésta la tiene clavada, es decir, fija en un punto determinado: en las ruinas, los lamentos de las víctimas, en los muertos, en fin, en la escena misma del desastre. Así mismo, las alas están arremolinadas por un fuerte viento que proviene del paraíso, con lo cual ve imposibilitado el movimiento autónomo.

Este viento huracanado le va arrastrando contra de su voluntad hacia un futuro al que da la espalada. Tiene un rostro compungido a causa de lo que ve. Benjamin hace notar que este ángel está lejos de tener la imparcialidad propia de su estirpe, y muy por el contrario, es capaz de sentir compasión. La figura angelical que describe el relato benjaminiano tiene, a su vez, la capacidad de desear, de querer asistir a los muertos y, por tanto, ansía intervenir en el mundo de los mortales. Al contrario del ángel de la victoria, éste tiene la mirada vuelta sobre el pasado, en dirección de los escombros, los desastres y las ruinas que ha dejado el paso triunfal del otro ángel que hace la historia. Detenerse al menos por un instante a contemplar las ruinas, a sentir compasión por las víctimas, le hace dar la espalda al futuro. Su deseo impotente de revivir a los muertos y de componer las ruinas, nos hace pensar que se trata de una suerte de ángel de la derrota. De hecho este ángel puede empatizar con el lamento de los vencidos; y, al menos por un instante, rompe con el tiempo continuo de la historia de los vencedores en tanto que presta atención a los lamentos silenciados e invisibilizados. El ángel pide justicia, para lo cual propone la noción de un tiempo pleno. Un tiempo que sea capaz de recoger la historia de los vencidos. En

definitivas cuentas este ángel de la historia es un ángel que la reconstruye.

6.2. Reflexiones en torno a lo que ve y escucha el ángel de la historia

> ... era el mercado navideño.
> Pero también surgía algo más.
> La pobreza[96]
> Walter Benjamin

> Tesis IX
> "Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecérsele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hacia el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán"[97].

Hay una curiosidad importante en la cual cabe reparar. Si se buscan las descripciones de Benjamin a cerca de la imagen del ángel de la acuarela de Paul Klee, caemos en la cuenta de que algo no coincide. O bien el cuadro que tenemos en frente no es realmente el cuadro de Klee, o hay algo en el relato que va más allá de la propia pintura. Esta singularidad salta a la vista. Sin embargo, Bolívar Echeverría en su ensayo *El ángel de la historia y el materialismo histórico*, nos hace concientes del hecho que

[96] BENJAMIN, Walter. "Un ángel de navidad" en *Infancia en Berlín hacia 1900*. Op. Cit., p. 99.
[97] BENJAMIN, Walter. *Sobre el concepto de historia*, tesis IX, Op. Cit., p. 155.

Benjamin no sólo termina cambiándole el nombre al ángel, que pasa de ser un ángel 'nuevo' a un ángel de la 'historia', sino que también lo sustituye por uno inventado por él[98]. La maestría de Benjamin dota, por medio del relato, a este ángel kleeano de rostro y cuerpo humano (ver apéndice, figura Nº 8), lo reviste de un dinamismo y una versatilidad sin igual. La explicación que ofrece Echeverría para responder en parte a esta singularidad de la descripción benjaminiana, consiste identificar que estará en la mente del filósofo alemán una iconología del siglo XVIII (ver apéndice, figura Nº 11). "En efecto, en la serie de alegoría emblemáticas que contiene la *Iconologie* de H. F. Gravelot y Ch. Cochin (1791) –serie que Benjamin seguramente conocía, de la época de sus estudio sobre el drama barroco- hay una que lleva el nombre de *El ángel de la historia*"[99].

Lo que resulta del todo singular, es, que los ángeles, más allá de ser intermediarios entre el cielo y la tierra, o, entre Dios y los hombres, pueden llegar a ser intermediarios de otras imágenes. Expliquemos qué significa esto. Por un lado tenemos el ángel de la victoria con el cual se identifica el historisismo, y como hemos dicho, se encuentra representado por el ángel que corona la *Siegessäule* (la diosa *Nikê*) y, por otro lado tenemos el ángel del historiador materialista, que aparece como un ángel con cuerpo de hombre. Si nos fijamos bien, este ángel kleeano (ver apéndice, figura Nº 8) en nada se asemeja a la iconografía clásica de un ángel. En efecto, una no es figura alada, sino que es la posición de sus brazos y sus manos que parecen alzarse al cielo la que nos induce a la creencia de que posee alas. En su cuerpo incluso casi podemos identificar una prenda de vestir de lo más común: una corbata. Me atrevería a decir que ese ángel de la historia no tiene las características de un ser divino. Podría decirse incluso que ese ángel que

[98] Cfr. ECHEVERRÍA, Bolívar. "El ángel de la historia y el materialismo histórico" en *La mirada del ángel*. Op. Cit., p. 24.

[99] ECHEVERRÍA, Bolívar. "El ángel de la historia y el materialismo histórico" en ECHEVERRÍA, Bolívar; *La mirada del ángel*. Op. Cit., p. 24.

es capaz, al menos por un momento, de romper con el *continuum* de la historia, representa a un hombre. Un sujeto a quien habría que identificarle con el nombre de historiador materialista, alguien que puede oír los lamentos de las víctimas cubiertas por los escombros que han dejado el paso de las 'columnas triunfales' de los dominadores de todas las épocas, de sus respectivos herederos y cómplices. Se trata del hombre que ha decidido girar la cabeza hacia atrás, hacia el pasado para así ver que la historia se ha construido sobre las ruinas, y quizás por eso mismo la historia, a los ojos de este ángel-hombre, constituye un paisaje en ruinas. Ahora bien, este ángel se caracteriza, hasta cierto punto, por una impotencia, puesto que aunque pretenda hacer algo para cambiar las cosas se lo impedirá un viento huracanado que llamamos progreso. Sin embargo, y a pesar de verse imposibilitado de producir un cambio, podrá 'soltar la voz de alarma'[100] sobre la catástrofe de la historia entendida como progreso que se nos viene echando encima. "Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas 'siguen adelante' así como están. No es lo que nos espera en cada caso sino lo que ya está dado en todo caso"[101].

6.2.1. Tiempo y redención/ tiempo de redención

El tiempo sobre el cual se escribe la historia de los vencedores, es un tiempo continuo y vacío. Esto supone que, en tanto que vacío, no tiene un significado en sí mismo sino que lo tiene exclusivamente en la medida que representa un escalón para un tiempo venidero. Su vacuidad consiste, entonces, sustancialmente en que constituye una

[100] "El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán a seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer" en BENJAMIN, Walter; "Sobre el concepto de historia" en REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 113.

[101] BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk*, t. 1, p. 592, en ECHEVERRÍA, Bolívar. "El ángel de la historia y el materialismo histórico" en *La mirada del ángel*. Op. Cit., p. 23.

estación en tránsito, carente de sentido en sí misma. Todo acontecimiento se explica a partir de una teleología, casi del mismo modo como toda injusticia pasa a consentirse bajo la idea de que es un mal menor a la espera de un futuro mejor. Así pues, el problema de la continuidad consiste sustancialmente en el carácter homogenizador del tiempo. Un tiempo rutinario, sin sobresaltos, puesto que forma parte de esa cadena de escalones temporales y vacíos.

En suma, una historia escrita en la lógica del "tiempo continuo" es la historia del progreso que, a su vez, arrastra consigo a una historia del olvido, una historia que se construye a partir de los muertos, de la sangre y las injusticias. Por el contrario 'una historia a contra pelo', viene a ser la historia de un tiempo pleno donde se redime a los vencidos y a los olvidados, a todos aquellos, para los cuales el "estado de excepción" se ha vuelto una constante. Habrá que decir por tanto que para Benjamin, el tiempo histórico en nada se parece al tiempo de los relojes[102].

> "La concepción del tiempo propuesta por Benjamin tiene sus orígenes en la tradición mesiánica judía: para los hebreos, el tiempo no era una categoría vacía, abstracta y lineal, sino inseparable de su contenido"[103].

Una historia a contrapelo, equivale a una historia del tiempo pleno que busca hacer de ella una historia universal. Una historia que también considere como objeto de conocimiento aquella historia menor. Es decir, que sea capaz de preocuparse por los muertos.

En esta historia universal benjaminiana de tiempo pleno, entran a desempeñar un rol fundamental todos aquellos muertos, que en algún momento fueron vivos, y dejaron de serlo al paso de los vencedores.

[102] Cfr. Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 146.
[103] Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 146.

Hay en ello una verdadera función epistemológica, el lumpen, esto es, los olvidados, abren paso a la redención en la medida que se han vuelto sujeto de conocimiento. En tal sentido "los proyectos frustrados de los que quedaron aplastados por la historia están vivos en su fracaso como posibilidad o como exigencia de justicia"[104]. La política, así como la historia, en el caso de Benjamin, no sólo concierne a los vivos sino que también, y quizás por encima de todo, a los muertos.

> "Si los muertos no importan, entonces la felicidad no es cosa del hombre sino del superviviente. Si importa la vida de todos, entonces relacionaremos la vida frustrada de los muertos con los intereses de los vivos, negándonos a seguir un proyecto que supusiera el desprecio de los caídos. Cuando damos el paso de olvidar la muerte perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico"[105].

Si bien es cierto que los muertos no podrán retornar al mundo de los vivos, de lo que se trata efectivamente es que se pueda redimir a éstos de las injusticias sufridas. La memoria nos permite mantener en el recuerdo la injusticia sufrida. Sólo a partir de la memoria se podrá hacer efectiva la redención, en tal sentido podemos decir que:

> "La recordación tiene por objeto rescatar del pasado el derecho a la justicia o, si se prefiere, reconocer en el pasado de los vencidos una injusticia todavía vigente, es decir, leer los proyectos frustrados de los que está sembrada la historia no como costos del progreso sino como injusticias pendientes"[106].

104 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 21.
105 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 27.
106 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 25.

7. (Post Scriptum). Homme de lettres. Trazos para una fisonomía de Walter Benjamin[107]

Wahr spricht, wer Schatten spricht
Paul Celan

¿Quién es Walter Benjamin? Proponer, así, y de golpe, una pregunta de este estilo, -o bajo estas coordenadas- probablemente, no sea de lo más apropiado para cartografiar un pensador como Walter Benjamin. Como es sabido, el *estilo* de la pregunta, forja, ya de antemano, el sendero que recorre la respuesta. En esta oportunidad, por lo tanto, me propongo –y propongo- hacernos de otro camino. Esto es, propongo hacernos con otro estilo de pregunta, un tanto diferente a la inicial, una, que en particular, nos permita colegir y comprender, en justa medida, la herencia intelectual que representa la obra de Benjamin.

¿Por qué resulta tan importante hacerse la pregunta adecuada? Porque en la pregunta nunca hay inocencia. El *modo*, esto es, el *estilo* de preguntar -así como también del leer y escribir- son parte consustancial de un determinado cuerpo filosófico de referencia. En este sentido habría que darle toda la razón a la advertencia de José Ortega y Gasset, cuando, en *La deshumanización del arte* nos señala que "Nunca nos acercamos ingenuamente a un libro, huérfanos de todo conocimiento, interés o perspectiva"[108]. En el trabajo filosófico - cabe advertir- nunca hay ingenuidad, pensarlo así sería una forma de sentencia que condena a un silencio cómplice, pues sólo hay interés. En el interés se denota un modo de actualización. En la pregunta, que, como sabemos, forma parte de ese trabajo que llamamos 'filosófico', no hay espacio para la autonomía. La pregunta, al preguntar, responde, esto es, se debe, a las

[107] Este apartado fue publicado previamente en *ALPHA*. Revista de Artes, Letras y Filosofía, Universidad de Los Lagos, Nº 38, Osorno, Julio de 2014, pp. 269-282.

[108] Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte*. Ed. Planeta de Agostini, Barcelona, 2010, p. 125.

posibilidades previamente establecidas por ese horizonte de sentido. Un horizonte que es, al fin y al cabo, una hipóstasis[109] de sentido.

Dicho esto, me perdonarán ustedes si vuelvo a insistir en esta idea. Creo que preguntarnos por ¿quién es Walter Benjamin? no es una pregunta adecuada porque no podría dar, en justicia, buena cuenta de eso que ha venido a significar Benjamin en la historia del pensamiento. Y no lo es, porque, tanto la pregunta que indaga por el ¿quién es? así como esa otra que pregunta por el ¿qué es? proceden de un mismo tronco común. A saber, proceden de la tradición académica filosófica con la cual Benjamin tuvo, tanto en vida como mucho tiempo después de su muerte, un, vamos a decirlo así, desencuentro permanente. Por tanto, insistir en esa pregunta bajo su forma *tradicional*, como medio suficiente que nos facilitaría el acceso a Benjamin, no sólo sería un error, sino que, y he aquí lo fundamental, nos llevaría a desconocer que en lo profundo de ese asunto se esconde una forma de *traición*. Una traición que consiste en un imposible: insuficiencia para *traducir*. No hay, por tanto, suficiencia de traducción en la tradición. Darse a hablar, leer, entender y comprender a Benjamin con los ojos de la tradición nos convertiría en una suerte de figura Edípica que vaga por el desierto.

Sin querer –y, por favor, entiéndase que este 'querer' lo digo sólo en tono retórico- hemos alcanzado a esbozar un primer trazo de esta fisonomía de Walter Benjamin. Éste primer trazo habrá que entenderlo, entonces, como la existencia de una incomodidad con la tradición filosófica. Una incomodidad que es en todo caso recíproca. A Benjamin le incomoda la tradición filosófica tanto como a ésta le molestará su estilo filosófico. Hay muchísimos ejemplos para ilustrar esto que acabamos de señalar. Y, sin embargo, uno de los más decidores de ellos, acerca de la incomodidad de Benjamin por el ejercicio filosófico en la

[109] Υπόστασις: fundamento, base. Cfr. *Diccionario Manual Griego (Griego clásico-español)* por José M. Pabón de Urbina, Editorial VOX, Barcelona, 2005, p. 610.

academia, data de su época en Suiza. Encontrándose en pleno desarrollo de su trabajo para la tesis doctoral, y, a modo de juego y en un completo ejercicio de lucidez crítica, funda con Gerschom Sholem y Ernst Bloch la 'Universidad de Muri'[110], una broma del todo sarcástica sobre la así llamada 'comunidad científica'(Wissensgesellschaft). En este ejercicio paródico a las instituciones educativas, en buena medida, reverbera el análisis crítico que Benjamin había venido desarrollado desde la época de la *Sprechsaal*. En la *Sprechsaal*, recuerda Scholem, "(…) se congregaban escolares y estudiantes que, particularmente decepcionados por la enseñanza académica «superior», aspiraban sobre todo a una transformación espiritual más profunda"[111]. Benjamin participaba de estos encuentros como miembro del grupo *Jungendbewegung* de clara inspiración en el trabajo desarrollado por el pedagogo reformista Gustav Wyneken. En tal sentido, y en razón de lo mismo, es que se puede llegar a comprender la clara convicción de que "(…) nosotros, como Benjamin me dijera en una de nuestras primeras conversaciones, formábamos «nuestra propia academia» (…)"[112].

Ahora bien, en el fundamento de esos juegos intelectuales, nos hace ver Hans Meyer, y a propósito del recuerdo que hacía años más tarde Ernst Bloch, se encuentra "… sin duda mucho conocimiento y bastante menosprecio hacia la literatura y la filosofía profesoral de aquel entonces"[113]. Por su parte, Gershom Scholem, y a propósito de ese desprecio, nos apunta que:

110 Cfr. Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Randon House Mondadori, Barcelona, 2007, pp. 105 y 106.
111 Scholem, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit. p. 32.
112 Scholem, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit. p. 105.
113 Meyer, Hans. *Walter Benjamin. El contemporáneo*. Traducción de Gustau Muñoz, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, p. 32.

> "No recuerdo que ninguno de nosotros haya hablado jamás con entusiasmo, ni siquiera tiempo después, de cualquiera de nuestro profesores de universidad (...) Benjamin me repetía a propósito de Stump y Riehl, la filosofía a sido arrancada de raíz. De Rickert hablaba, en aquellos años, sin el menor respeto, si bien le reconocía una considerable agudeza (...) a falta de orientación académica, por tanto, cada uno seguía su propia estrella"[114].

Así también es que en 1915, y estando Benjamin establecido en München, nos apunta juiciosamente Bernd Witte que:

> "También allí emitió un juicio extraordinariamente negativo sobre los cursos universitarios. Consideraba «muy malo» el curso del celebre historiador de arte Heinrich Wölfflin. «Ni siquiera su seminario tiene relación alguna con la significación de su objeto (miniaturas de la alta Edad Media), no tiene ninguna orientación y en modo alguno se llega a la intuición que es menester aquí». Sólo el curso, al que únicamente se podía asistir por una invitación personal, del americanista Walter Lehmann «sobre la cultura y la lengua del antiguo México» (al cual asistía, entre otras personalidades de Munich, Rainer Maria Rilke) le parece alcanzar un «rango científico y social» satisfactorio"[115].

Se podría decir que lo que resultaba verdaderamente molesto a Benjamín, de la filosofía académica de su época, era la ausencia de atención crítica sobre actualidad y su falta de previsión acerca del futuro. Por este motivo llegó a decir que "Una filosofía que no sea capaz de incluir y explicar la posibilidad de adivinar el futuro a partir de los *posos de café*, no puede ser una filosofía auténtica"[116]. La filosofía auténtica a la que pretende sumarse Benjamin está en un punto distante de aquella que se desarrolla al amparo del estilo de producción científica que caracteriza a la filosofía en la universidad[117]. Sobre todo en el desarrollo

[114] SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit. p. 56.
[115] WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía.* Traducción de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002, p. 39.
[116] SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit., p. 107.
[117] Sobre este asunto quizás sea interesante y muy fructífero poder establecer una serie de relaciones con Schopenhauer, en concreto con *Sobre la filosofía de Universidad*.

de esa universidad de herencia decimonónica que, como se recordará, se encuentra alimentada por la ideología del progreso. Como ejercicio a contrapelo es que Benjamin rescata la figura Nietzsche como un pensador al que hay que tener en consideración, puesto que "Según Benjamin, Nietzsche había sido el único hombre que en el siglo XIX, cuando solo se «experimentaba» la naturaleza, había atisbado la experiencia histórica"[118]. La referencia, como ha de entenderse, es una clara alusión a la obra *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, o también conocida como *La segunda Intempestiva*[119]. Es este un texto que adquiere gran interés a la hora de cotejarlo con *Las tesis sobre el concepto de historia.* Más aún, si te tiene a la vista el hecho que la pregunta insistente del autor de las *Intempestivas* era: "¿cómo contempla el *filósofo* la cultura en nuestra época?"[120]

Pero esta vocación por la experiencia histórica le cuesta la marginalidad de los circuitos académicos. Ejemplo de ello es el fracaso de la habilitación docente para la Universidad de Frankfurt, para cuya oportunidad había presentado la obra *El origen del drama barroco alemán*. Un fracaso relativo, en todo caso, porque, a decir de su amigo Scholem, ese trabajo -aun fracasado, en el objetivo de hacerse con una plaza académica- "pertenece a los trabajos de habilitación más significativos e innovadores que se haya presentado jamás en una facultad de filosofía"[121]. Pero también relativo en el sentido que significó para Benjamin un cierto alivio, puesto que sabía perfectamente "…qué se juega en el ámbito académico de la filosofía y de la historia de la

118 SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit., p. 109.
119 Se recomienda la magnífica traducción realizada por Germán Cano en Editorial Biblioteca Nueva.
120 Cfr. CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
121 SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Op. Cit., p. 29.

literatura"[122] aunque, valga señalar, no por ello la situación dejó de causarle algún enfado.

Entonces, y dicho lo ya dicho, se hace necesario volver al punto inicial. Pero claro está, que esta vez se ha partir de un punto inicial que se ve exigido –o alentado- a desplegarse de otra manera. Y esta vez me pregunto ¿Por qué hablar de Walter Benjamin?, o, mejor aún, ¿en qué sentido se hace necesario hablar de Walter Benjamin?

Si bien es cierto que en el curso de ciertas investigaciones he podido desarrollar algunas reflexiones, como estas que ahora propongo, ellas no han terminado por ser del todo concluyentes. Lo cierto es que las respuestas que he generado, al poco tiempo, ya no me resultaron tan claras o suficientes para satisfacer esas primerizas inquietudes que, de un modo u otro, aún continúan exigiéndome otro tipo de esfuerzo.

Fue así que en el libro *La historia como paisaje en ruinas*[123], y, al preguntarme por cómo entender a Benjamin, se me hizo evidente que era este un pensador singular. En cierta medida esa singularidad se encontraba a espaldas de lo que había venido siendo el uso corriente de las formas o ejercicios de la filosofía de la época. Una novedad que, en parte, se ve caracterizada, y como nos lo explica el filósofo franco-brasileño, Michael Löwy, a partir del hecho de que:

> "En Benjamin no hay sistema filosófico: toda su reflexión adopta la forma del ensayo o fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su propio uso. En consecuencia, toda tentativa de sistematización de este 'pensamiento poético' es problemática e incierta"[124].

[122] SCHOLEM, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Miguel García-Baró, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 28.
[123] RÍOS LÓPEZ, Martín. La Historia como paisaje en ruinas. Tentativas a propósito de las Tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin. TAM Ediciones, Madrid, 2011, pp. 9-22.
[124] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 17.

Para Stéphan Mosès, a pesar de toda la posible, pero en realidad aparente, fragmentariedad de la obra benjaminiana, ya sea tanto en el plano de los contenidos como en los estilos literarios utilizados, existe un trazo de coherencia que recorre la totalidad de su obra. En su libro *El ángel de la historia* intenta aclarar este asunto diciendo que "En el pensamiento de Benjamin existe una continuidad excepcional: nada se pierde, todo se conserva, la aparición de un nuevo paradigma no anula el antiguo; más que de evolución, tendríamos que hablar aquí de estratificación"[125]

En gran medida se puede llegar a sostener que, esa coherencia, es posible como resultado de la reflexión transversal que despliega en torno al problema de la 'historia'. Un problema que, si bien se recuerda, comienza a ser esbozado tempranamente a partir de 1915, cuando se publica en *Neuer Merkur* ese fantástico texto conocido como *La vida de los estudiantes*, y que concluye con ese legado póstumo que vienen a ser las *Tesis sobre el concepto de Historia* que datan de 1940.

A pesar de todo, quizás, no resulta tan fácil percibir a primera vista esta fuerza centrípeta. Esto bien podría deberse a que muchas veces no reconocemos que el pensamiento de Benjamin va desplegándose de modo integrativo, siempre teniendo a cuestas una serie de distintos ejes problemáticos o paradigmas de reflexión. Para Mosès, estos paradigmas, son, a fin de cuentas, tres: el teológico, el estético y el político. En su libro *El ángel de la historia*, Mosès, y en relación con lo indicado señala:

[125] MOSÈS, Sthépan. *El ángel de la historia*. Op. Cit., p. 123.

> "(...) Benjamin aporta, a medida que va evolucionando, tres respuestas muy diferenciadas. En una primera fase, los dos textos, *Sobre el lenguaje en General y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (escrito en 1921 y publicado en 1923), proponen un paradigma teológico de la historia. Un poco más tarde, *El origen del drama barroco alemán* (1923-1925, publicado en 1928) desarrolla, a propósito de la historia, un paradigma estético. En fin, a partir de los años 1925 -1926, que marcan el giro marxista de Benjamin, desarrolla poco a poco un paradigma político de la historia, cuya formulación más clara se encuentra en *La obra de los pasajes* y en *Tesis de filosofía de la historia*, de 1940"[126]. (85)

Y sin embargo en esa falta de sistematización no hay lugar para el azar ni la casualidad, sino más bien, habría que subrayar el hecho de que es producto de una apuesta conciente e intencionada por la fragmentariedad. El fragmento –que en determinados momentos adquiere la forma de la 'cita', la 'ruina' y hasta del 'harapo' (*Lumpen*)- (y yo también me atrevería a decir que también la forma de la pregunta) acaba por desempeñar una función, o más bien, tiende a desplegar una estrategia. La cita, en tanto en cuanto, es, un dispositivo estratégico, y una de las fisonomías posible que, de ser el caso, puede adoptar la fragmentariedad, en modo alguno resulta ser, -como ya nos lo ha indicado ensayista argentina Beatriz Sarlo-, la mera presentación de una prueba de lo que se quiere demostrar, al modo como acontece en los escritos convencionales, sino que es, por el contrario, una estrategia de conocimiento[127].

La cita como forma de esa escritura nunca se juega en la forma sino en la intención que subyace a ella misma, y en este caso particular, en la intención estratégica, romántica, si se me permite hacer el énfasis, de hacer notar que el todo se encuentra en la parte. Pero no sólo esto, sino que también, hay que tener a la vista que, y a decir de Löwy, "La cita

[126] MOSÈS, Sthépan. *El ángel de la historia.* Op. Cit., p. 85.
[127] SARLO, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001. p. 30.

comparte con el aforismo su brevedad y su aislamiento respecto de un texto corrido. En realidad, toda cita significativamente elegida funciona como aforismo, una vez que ha sido separada del original donde su encadenamiento es fuerte"[128].

La escritura comparte con la cita igual destino. La escritura como cita, y en sentido inverso, la cita como escritura siempre tienen fisuras, tienen pliegues, tienen sus escondrijos, tienen sus espacios vacíos que exigen de modo continuo volver a escribirse. Beatriz Sarlo insiste en afirmar que "Para Benjamin, el arte de la escritura se une al de citar: porque en el cambio de lugar, la cita viaja de una escritura a otra, es arrancada de su escritura original, de su aura, para hundirse en otra escritura, rodeada de otras marcas y otros sentidos"[129]. Y, en cierta medida, cada cita comporta una historia con deseo de verdad. De ahí que, como dirá Safranski, la característica fundamental de la cita se encuentra en la idea que "Estas historias son ventanas hacia lo infinito"[130]. Y lo característico de estas ventanas hacia lo infinito es coincidente con la idea de "ofrecer un todo en escritos mínimos"[131]. Un ejemplo maravilloso de esta estrategia lo constituye, y lo logra, sin lugar a dudas, Benjamin en (*Einbahnstrasse) Calle de dirección única*.

En consecuencia, dentro de ese ámbito 'problemático e incierto' que describe anteriormente Michael Löwy, a propósito del trabajo de Benjamin, es que me propuse indagar acerca de cómo la propia tradición filosófica había sido capaz, o no, de comprender –y en qué sentido- su legado filosófico, partiendo de un asunto que puede parecer elemental, esto es, si se le reconoce a éste la condición de filósofo.

[128] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 31.
[129] SARLO, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Op. Cit., p. 29.
[130] SAFRANSKY, Rüdiger. *Romanticismo. Una del espíritu alemán*. Traducción de Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 2012, p. 138.
[131] SCHOLEM, Gershom. Los nombres secretos de Walter Benjamin. Op. Cit., p. 18.

Hannah Arendt, una de las más influyentes filósofas del siglo XX, y, a la vez, prima lejana de Benjamin[132], da la primera pauta para entrar en esta discusión. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, un libro que agrupa una serie de reflexiones cursadas a lo largo de los años 60 del siglo pasado, se encuentra el artículo intitulado "Walter Benjamin 1892-1940"[133]. En éste creí ver, alimentado por una primera lectura, un tono despectivo acerca de la labor intelectual llevada a cabo por parte de Benjamin. El párrafo en cuestión, reza del siguiente modo:

> "Para describir su trabajo en forma adecuada y a él como autor dentro de nuestro usual marco de referencias, tendría que hacer varias declaraciones negativas, tales como: su erudición fue grande, pero no era un erudito; sus temas comprendían textos y su interpretación, pero no era un filólogo; no lo atraía mucho la religión pero si la teología y el tipo de interpretación teológica para la que el texto en sí es sagrado, pero no era teólogo y no sentía interés particular por la Biblia; era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que consistiera en citas; fue el primer alemán que tradujo a Proust junto con Franz Hessel y St. –John Perse, y antes de eso había traducido los *Tablaeux parisiens* de Baudelaire, pero no era traductor; revisó varios libros y escribió una serie de ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y dejo un estudio sin terminar sobre el siglo XIX francés: trataré de demostrar que pensaba en forma -poética, pero no era ni poeta ni filósofo"[134].

[132] Cfr. WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Op. Cit. p. 236. / "Esto se refería a Hannah Arendt, por entonces casada con Günter Stern, cuya madre era prima de W. B." en BENJAMIN Walter y SCHOLEM, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Traducción de Rafael Lupiani, Editorial Trotta, Madrid, 2011. Cita Nº 5. p. 171. En torno a relaciones filiales Enzo Traverso apunta que "En el origen del encuentro de Arendt con Scholem había un amigo en común, Walter Benjamin, que también era primo del primer esposo de Hannah Arendt, Günther Stern." En "Hannah Arendt epistolar" en *Cosmópolis. Figuras del exilio Judeo-Alemán*. p. 228. Es decir, la filiación de W. B. con Arendt es política, ya que estaba casada con el primo de éste Günters Sterns (posteriormente Anders)

[133] Publicado por primera vez en su traducción al inglés en *The New Yorker* en el año 1968. Este mismo texto, y ese mismo año, sirvió de introducción a la colección de ensayos sobre Walter Benjamin intitulada *Illuminations*.

[134] ARENDT, Hannah. "Walter Benjamin 1892-1940" en *Hombres en tiempos de oscuridad.* Op. Cit., pp. 163-164.

Si bien niega la condición de filósofo, le considera, sin embargo, la condición singular de *hommes de Lettres*. En tal sentido señala, y, también, a propósito de los problemas económicos que durante buena parte de su vida hubo de sobrellevar, que:

> "Nadie estaba preparado a sostenerlo en la única «posición» para la que había nacido, la de *homme de lettres*, una posición de la que ni los sionistas ni los marxistas eran o pudieron haber sido conscientes"[135].

Para hacer contrapeso a la afirmación de Arendt, me esmeré en generar una suerte contra argumentación que recurría a Adorno, Scholem, Mosès o Löwy para desatender este idea, que, insisto, en un primer momento me pareció, cuando menos, algo insólita. Sin embargo, ahora mismo, y a la luz de otras lecturas y unas cuantas reflexiones, debo decir que no es en nada desatendible las indicaciones que ofrece Arendt. Lo que ocurre es que si se atiende a las formas convencionales con las que se ha entendido al filósofo y su labor, claro estará que Benjamin queda en una condición marginal. Sin embargo, lo significativo de la propuesta que presenta Hannah Arendt consiste en que recurre al fundamento de esa propia marginalidad para resignificar la condición de filósofo de Benjamin. Parte de ese fundamento consiste, como nos lo indica Bernd Witte, en que "Benjamin establece la preeminencia de la crítica, como modelo de conocimiento, sobre el pensamiento sistemático, que a sus ojos resulta inadecuado después de sus experiencias históricas de 1914"[136]. En clara sintonía con esta afirmación, señala Reyes Mate, en "*Medianoche en la historia*", y a propósito de Benjamin, que "Su sueño era escribir una historia crítica de la sociedad moderna"[137].

[135] Arendt, Hannah. "Walter Benjamin 1892-1940" Op. Cit., pp. 188.
[136] Witte, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Op. Cit., p. 54.
[137] Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia*. Editorial Trotta, Madrid, 2009. p. 13.

En el fondo, cabe afirmar, que aquello que urge en esa preeminencia crítica que pretende desarrollar Benjamin en tanto *'hombre de letras'*, responde, en última instancia, a esa vocación empática que tiene, en los 'avasallados'-en los vencidos-, su punto de partida. En *Diálogo sobre la religiosidad del presente* dice, describiendo las características particulares que parece encerrar las disposiciones a las que tiende y atiende el *Homme de Lettres*, que "Estos quieren ser honestos, quieren representar su entusiasmo por el arte, su 'amor por lo remoto', como dice Nietzsche, pero la sociedad los rechaza; a ellos les incumbe la tarea de extirpar lo 'demasiado humano' de que tienen necesidad de ser viviente y eso ha de realizarse en una autodestrucción patológica (…) y nuestra falta de veracidad los condena a la condición de individuos aislados, superfluos y eso los hace estériles"[138]. Por ello es que resulta del todo atendible, como lo indica Witte, considerar que "al concebir al hombre de letras como la expresión externa de la marginalidad judía, lo concibe como figura límite de la cual es menester esperar la salvación"[139].

«Pienso, dice Benjamin, en una carta dirigida a Carla Seligson en noviembre de 1913, en la multitud de excluidos y en el espíritu que se ha aliado con aquellos que duermen». Sobre esta última cita un par de indicaciones. Pensar en los excluidos significa tener en consideración a todos aquellos que hoy, y así también como a los de ayer, han quedado al margen de la historia. En ese mismo registro cabe entonces atender a la imagen del 'dormir', pero en una doble acepción. Por un lado puede significar que, en esta situación de avasallamiento, esto es, de derrota, también los muertos importan, más aún si duermen esperando justicia. Pero también con aquellos vivos, y que, aún dormidos, esperan el llamado a levantarse –irrumpir- en este momento histórico. La Historia no es sólo de interés para los que se encuentran con vida, sino también de los muertos. "Si los muertos no importan –dice Reyes Mate-

[138] BENJAMIN, Walter. "Diálogo sobre la Religiosidad del presente" en OB. L. II, v.1 pp. 17 y siguientes en WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Op. Cit., p. 30.
[139] WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Op. Cit., p. 30.

entonces la felicidad no es cosa del hombre sino del superviviente"[140]. Esta última indicación es de sobremanera esclarecedora y elocuente. La historia reducida, esto es, banalizada, hasta su naturalización, arrastra tras de sí la idea que es la adaptación al medioambiente la medida sobre la cual se traza el progreso histórico. La crítica subyacente en este asunto va, entonces, sobre lo inadecuado de someter los acontecimientos históricos a una taxonomía, al estilo darwiniano, donde el más fuerte sobrevive, y, como resultado de su adaptabilidad al medio, se alcanza la validación a costa de los muertos.

Hacerse entonces con un modelo crítico, como el que pretende Benjamin, exige, por de pronto una estrategia. Y ésta se encuentra, podríamos decir, en la escritura, o en el estilo que asume dicha escritura. La escritura no es ya un mero relato, sino más bien, vocación de narración ejercida por un cronista. En la tercera *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin describe, de modo sustancial, en qué consiste esa labor que debe emprender el 'cronista'. Al respecto señala que "El cronista que narra los acontecimientos sin hacer distingos entre los grandes y pequeños, da cuenta de una verdad, a saber, que para la historia nada de lo que alguna vez aconteció ha de darse por perdido"[141]. En tal caso habría que entender, siguiendo en esto nuevamente a Reyes Mate, que "Lo histórico, el pasado, no interesa como reconstrucción (del pasado), sino como construcción (del presente) La atención al pasado no está dirigida por un interés arqueológico sino para incidir en el presente. Por eso es político"[142].

Al *hombre de letras*, y a su particular cometido en favor de los avasallados -en su doble instancia, claro está- esto es, por aquellos que se encuentran en una situación desfavorecida, y, así también, por aquellos que 'duermen', se le suma el oficio de 'dar cuenta de la verdad' para que, en

140 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 27.
141 BENJAMIN, Walter. Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos. Op. Cit., p. 37.
142 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 47.

la medida que se ha convertido en un portavoz, no se pierda nada. Se le encomienda mantener a salvo, no solo los grandes relatos, sino también, y sobretodo, aquellos que, por pequeños, pudiesen haber quedado a la sombra. Su vocación ha de desarrollarse impartiendo justicia, y, por sobre todo, en la convicción de que es un salvaguarda de la memoria. Si la memoria es fuente inagotable de justicia, entonces el olvido es desprecio hermenéutico de los sin-nombre[143]. Ciertamente coincidiréis conmigo que el poema de Bertolt Brecht, "Preguntas de un obrero que lee"[144], ilustra de modo magnífico lo que estamos explicando. Ahora, y para el caso, también las palabras del propio Primo Levi resultan ser del todo decidoras.

> "No es lícito olvidar, no es lícito callar. Si nosotros callamos, ¿quién hablará? No por cierto los culpables y sus cómplices. Si faltase nuestro testimonio, en un futuro no lejano las proezas de la bestialidad nazi, por su propia enormidad, podrían quedar relegadas al mundo de las leyendas. Hablar, por tanto, es preciso"[145].

En la Carta que Benjamin dirige a Scholem el 09 de agosto de 1935, y a comentario de *El Libro de los Pasajes*, describe, de modo sucinto, las líneas centrales que ha de comprender su estrategia. Es ahí donde declara que "El trabajo expone tanto la explotación filosófica del Surrealismo –y con ello su anulación-, como el intento de retener la imagen de la Historia en las más insignificantes fijaciones de la existencia, en sus desperdicios, por así decirlo"[146].

Si el estilo del historiador materialista, como es el caso de Benjamin, presta atención a esas 'fijaciones insignificantes de la existencia', eso se debe, única y exclusivamente al hecho de que, como dice Beatriz Sarlo,

143 Cfr. REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit., p. 46.
144 Cfr. Cita nº 60.
145 LEVI, Primo. *Vivir para contar: escribir después de Auschwitz*. Traducción de Albert Fuentes, Ed. Diario Público, Madrid, 2011. p. 30.
146 BENJAMIN, Walter y SCHOLEM, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Op. Cit., p. 168.

"(…) intenta capturar la historia en sus cristalizaciones menos evidentes…"[147]. Y si esto lo hace así, es porque pretende 'cepillar a contrapelo' la historia oficial. En el fondo su esfuerzo se dispensa como alternativa al trabajo del historiador historicista.

Si el historiador historicista siente una 'empatía' con los vencedores es porque, en cierto sentido, se siente llamado a comer de su mesa. Se siente llamado a escribir la historia oficial, esto es, la historia de los vencedores. Para llevar a cabo su cometido, este tipo de historiador quiere hacernos creer que la historia tiene sus propios movimientos, es decir, que la historia se desarrolla según leyes que operan desde su interior, con independencia de los sujetos particulares que en cada momento la habitan. Esa ley, o ese movimiento histórico tiende a la búsqueda o realización de un fin. La historia, por tanto, se mueve teleológicamente hacia el futuro, como si se tratase de un ferrocarril cuyo motor es el progreso[148]. Valga recordar que el estribillo de la modernidad que se coreaba por todos los rincones de la época, y que ilustran de modo significativo las grandes exposiciones universales, era que el progreso técnico conduciría a la humanidad a un progreso económico y este a un irremediable progreso moral.

El enfoque historicista acerca de la construcción de la 'historia', tiene como origen la correlación de dos factores esenciales. Por un lado se considera el desarrollo técnico y científico, perspectiva que probablemente se vio reforzada en atención al momento de esplendor que gozaba la segunda revolución industrial. Por otra, se adopta el modelo de las ciencias naturales, en concreto: la física newtoniana. En resumen, asumía que la historia posee sus propias leyes que determinan

147 SARLO, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Op. Cit., p. 25.

148 "La idea de Progreso implica efectivamente, en su fundamento teológico, que se pueda situar cada instante del tiempo, no sólo con respecto al origen absoluto sino sobre todo con respecto a un punto final situado en el extremo del proceso histórico. Esta concepción del tiempo como entidad mesurable es básicamente *cuantitativa*, y contradice así el carácter ante todo *cualitativo* del tiempo religioso" en MOSÈS, Stéphan. *El ángel de la historia*. Op. Cit., p. 140.

su movimiento. En uno y otro caso el historicismo comete un error. Sobre el primer punto el problema se encuentra en que realiza una analogía arbitraria entre progreso histórico y progreso científico como si fuesen lo mismo. Con ello se termina por asumir, con fe ciega, el método científico de las ciencias naturales, como el modelo propio de las ciencias humanas o del espíritu. El historicismo se ampara en la idea que hay leyes naturales que garantizan el avance continuo y sostenido de la humanidad hacia algo mejor que está siempre por venir -y fijado, como será de suponer, en el porvenir- . En tal sentido Mosès nos dice que:

> "Esta creencia casi religiosa en el Progreso histórico está directamente heredada del ideal del cientificismo, tal y como lo había concebido el siglo XIX; lo que caracteriza efectivamente la ideología del progreso es que se basa en el modelo del progreso técnico y que por lo tanto «reconoce únicamente los progresos en el dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad»"[149].

Frente a estas creencias tan arraigadas en los historiadores historicistas, las cuales desarrollaban su labor en plena complicidad con los vencedores y herederos de la época, Benjamin propone la labor del materialista histórico.

Como hemos mostrando, el historicismo tiene una vocación que se detiene en rescatar determinados hechos de la historia los cuales están en íntima sintonía con los vencedores, o dicho de otro modo, articula los relatos desde el punto de vista de los que han alcanzado la historia, en el sobre entendido que la historia la escriben los vencedores. Pedro Joel Reyes, de modo muy preciso, señala, entorno a esta idea que

[149] MOSÈS, Stéphan. *El ángel de la historia*. Op. Cit., p. 139.

> "En general los grandes relatos históricos dotan de sentido mediante la exposición de los logros como si los fracasos y las derrotas no hubiesen existido, lo cual representa una de las estrategias del idealismo... definir a la sustancia del mundo sólo por sus lados buenos"[150].

A diferencia de ese tipo de historiador, Benjamin propone, como habíamos ya señalado, al 'cronista', esto es, según lo que hemos venido diciendo, el historiador materialista. Este historiador tiene una vocación que va por la senda de la narración universal, o, dicho de otro modo, hace de la historia una historia universal. No se trata, claro está, de una lógica similar a la concebida previamente por Hegel. Aquí la pretensión de universalidad de la historia que suscita el trabajo del 'cronista', se esmera en completar o incluir las voces de las víctimas de la historia en la historia. En este mismo sentido Michael Löwy dirá que Benjamin:

> "... escoge al cronista porque representa esa historia "integral" que es su ambición, una historia que no excluya ningún detalle, ningún acontecimiento, por insignificante que sea, y para la cual nada esté "perdido". El escritor ruso Leskov, Franz Kafka y Anna Seghers son a sus ojos figuras modernas del cronista, así entendido"[151].

Tenemos entonces que, entre la labor que desempañan tanto el historicista como el materialista histórico, se pueden encontrar sustanciales diferencias a la hora de acometer la escritura de la historia. Esa diferencia se encuentra basada en la desigual valoración del tiempo presente. Para el historicista el valor del presente se encuentra en directa subordinación con el futuro, y, en ningún caso, tiene una valía en sí mismo. El presente es considerado como una suerte de peldaño más es la línea continua del progreso histórico. De ahí que en la decimotercera *Tesis* Benjamin sostenga que: "la idea de progreso del género humano en

[150] REYES LÓPEZ, Pedro Joel. "Experiencia, tiempo e historia" en ECHEVERRÍA, Bolívar. *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Ediciones ERA y UNAM, México D. F., 2005. p. 119.

[151] LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit., p. 63.

la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío"[152].

Podemos concluir entonces, que si el historicista tiende a la consideración del 'tiempo presente' sólo como un estadio siempre provisorio en la línea ascendente que nos marca el futuro, lo es, porque en lo sustancial, el tiempo está constituido por una vacía homogeneidad. Si la historia marcha sobre los rieles vacíos y homogéneos, ello se debe a que:

> "La idea del tiempo homogéneo y vacío coincide con la del tiempo como un *continuum* en el que nada nuevo acontece pues cada instante presente es propuesta del pasado y avance de futuro. Se hereda el pasado y se prepara el futuro. Este planteamiento que, desde un punto de vista lógico, disuelva la historia en un *continuum* sin novedad posible, es, desde un punto de vista político, la ideología de los vencedores. Para la filosofía progresista de la historia, en efecto, el presente es el fruto logrado de una historia cuyo patrimonio se le ofrece como herencia. El vencedor de hoy tiene tras de sí la legitimación de los éxitos del pasado, frente a los cuales él se presenta como heredero y promotor"[153].

Para los vencedores de ayer, y por ende, para sus actuales herederos, todos los desastres, desgracias, humillaciones y sufrimientos de los hombres de hoy están justificados por los beneficios que traerá a manos llenas la promesa de un futuro mejor. Para ello, el historicista se encarga de destacar determinados aspectos de la historia, y olvidar otros, como si fuesen los únicos dignos de consideración y que por lo demás favorecen la legitimidad del actual estado de cosas. El cronista por el contrario, pretende ir al rescate de la memoria de todos aquellos que han sido condenados al olvido y al silencio por el historicista. El cronista apuesta por la recuperación de toda esa historia menor que ha quedado en el

[152] BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia*, tesis XIII, Op. Cit., p. 50.
[153] REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan. "Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka" en *Revista* ISEGORÍA, CSIC, Nº 23, Madrid, 2000, pp. 54-55.

camino como ruinas o desechos de las grandes hazañas de los victoriosos. Resulta evidente, por tanto, que para Benjamin el recuerdo y la memoria nunca pueden ser entendidos en el plano puramente psicobiológico. Para Benjamin la memoria no es cualquier tipo de recuerdo, sino que es:

> "... la visión del mundo con los ojos de las víctimas; recordar es, hacer presente las preguntas no respondidas, los derechos insatisfechos, las injusticias pendientes de la víctima. Si esos silencios y olvidos del pasado son connaturales, como hemos visto, a la concepción progresista de la historia, no es en la historia sino en el tiempo donde hay que buscar respuesta. El tiempo se opone a la historia, como la memoria del olvido. Por supuesto que la historia recuerda, pero es mucho más lo que olvida en su modo de recordar. A eso nos referimos cuando hablamos de tiempo"[154].

Lo que se hace evidente como problema para Benjamin es constatar que en la ideología del progreso subyace una absoluta indiferencia por el hombre concreto, que en definitivas cuentas es el hombre que vive en el presente. Si todas las desgracias, sufrimientos y humillaciones se ven justificadas por la exigencia imperativa de esperar confiadamente un mañana posible, el hoy sólo viene a ser un 'estado de excepción'. Aunque como bien lo hace notar Benjamin en el inicio de la octava Tesis: "La tradición de los oprimidos nos enseña que «el estado de excepción» en el que vivimos es la regla"[155].

Hay que tener presente que los años en que Benjamin realizó su producción filosófica se acontecieron sucesos muy complicados de la historia de la humanidad. Tanto así que, un pensador como Víctor Serge[156] definió esa época como una 'Medianoche en la historia'. Y sin

[154] REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan. "Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka", Op. Cit. p. 55.
[155] BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia*, tesis VIII, en Op. Cit. p. 43.
[156] Víctor Lvovoch Kibalchich (Brusellas 1890- México 1947). Anarquista y revolucionario, más conocido como Víctor Serge, escribió entre 1939-1940 *Il est minuit dans le siècle*.

embargo, y a pesar de toda esa oscuridad, o mejor dicho, a propósito de ella, es que nunca dejó de atender a su nódulo problemático. Nunca dejó de mira a la cara los peligros que asechaban su época –y a él mismo-, uno de tantos: el fascismo. Es muy probable que le animara, en este asunto en particular, la convicción que provenía el propio Goethe: "Tenedlo presente: el diablo es viejo; envejeced, pues, para comprenderlo"[157]. Le miró tan de cerca que terminó siendo una de sus víctimas. Sin embargo, y gracias a esa convicción, Benjamin se convirtió en un *Feuermelder* -avisador de incendios-

> "En cierto sentido, sin embargo, toda su obra puede considerarse como una especie de 'aviso de incendio' dirigido a sus contemporáneos, una campana que toca a rebato y trata de llamar la atención sobre los peligros inminentes que los amenazan y las nuevas catástrofes que se perfilan en el horizonte. Las tesis de 1940 son la expresión densa y condensada de ese rumbo y esa inquietud"[158].

Ahora, si toda su obra, así como dice Löwy, es un aviso de incendio a toda una época, lo es, también para la nuestra. Su obra contiene una actualidad sin igual, ya que "Si hoy siguen conmoviendo y dando que pensar es porque además de hablar de aquel fascismo, develan una lógica histórica que sigue en activo"[159]. Una lógica que queda magistralmente descrita por Benjamin, por ejemplo, en las *Tesis sobre el concepto de historia*, o, ya como rezan los versos de Paul Celan, habría que consentir que: "Dice verdad aquel que dice sombra"[160].

157 GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Editorial Cátedra, Madrid, 2007, p. 299.
158 LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Op. Cit. pp. 35-36.
159 REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Op. Cit. p. 12.
160 CELAN, Paul. *De umbral en umbral*. Traducción y notas de Jesús Munárriz, Ediciones Hiperión, Madrid, 2010, p. 103.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este punto de nuestras reflexiones nos cabe recordar que desde un principio nos hemos propuesto realizar una aproximación tentativa a las ideas centrales sobre la historia en Walter Benjamin. El itinerario de nuestra reflexión se encuentra unido al texto *Sobre el concepto de historia*. Como hemos dicho, este es un texto que nunca fue pensado para su conocimiento público, pero en vistas de las trágicas circunstancias que acompañaron la muerte de Benjamin, sus amigos decidieron editar a modo de homenaje póstumo. El texto, si bien es cierto que en muchos pasajes puede resultar un tanto críptico, y hasta saturado de imágenes alegóricas, no por ello deja de ofrecer una serie de agudas y certeras reflexiones. El diagnóstico realizado por Benjamin sobre una época compleja, no deja de sorprendernos. No sólo porque atiende y entiende con sobrada claridad los síntomas de la época que le tocó vivenciar, sino, y sobre todo, porque ese diagnóstico mantiene aún una plena vigencia. Uno de esos diagnósticos dice relación con la íntima relación que existe entre progreso y fascismo. Esta conexión no fue percibida por los sectores de una izquierda ortodoxa, es decir, por el partido Socialdemócrata y el Partido Comunista, que nadaban precisamente en la corriente de la ilusoria idea que afirmaba el desarrollo del fascismo como una cuestión propia de estadios tardíos del proceso civilizatorio humano.

Sin embargo Benjamin, nos pone en alerta del error que subyace en esta creencia, al insistir en que el fascismo representa sólo una de las posibilidades del progreso, y de modo alguno una realidad antagónica a este error, en buena parte se sostenía en comprender como análogos el desarrollo científico–técnico y el desarrollo histórico. En tal sentido entonces, habría que consignar que:

> "El fascismo es un momento interno de la modernidad y engancha con ella gracias a la técnica"[161].

Otro de los diagnósticos que realiza Benjamin a cerca de la historia nos lo ofrece en la IX tesis cuando se sirve maravillosamente de una alegoría: la del ángel de la historia. Por medio de esta imagen nos hace reflexionar en torno a la constitución jánica[162] de la historia. Esto es, que la historia tiene una doble constitución, dada por los vencidos y los vencedores. Estos últimos han privilegiado cierto relato parcial de la misma convirtiéndola en narración oficial. Para Benjamin, dicha historia oficial permite legitimar a los vencedores en el poder aplicando el olvido como formula de perpetuación de las desigualdades e injusticias. El ángel de la historia, que bien podría ser el historiador materialista, ve lo que ha querido ocultar la historia oficial: una continua devastación que se esconde donde los historiadores oficiales se empeñan en observar un continuo progreso. Ese ángel de la historia nos pone al tanto de la situación, y no conforme con ello, procura hacernos ver que la salvación consiste en un fallo en esa cadena de acontecimientos.

> "Pensar el futuro no como una proyección del presente sino como una actualización de las preguntas pendientes del pasado, era la manera de escapar del tiempo 'homogéneo y vacío, porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que se podía colar el Mesías'"[163].

Lo destacable del proyecto filosófico benjaminiano dice relación con la construcción de una historia en sentido universal. Esto es, una historia en la cual estén integrados los relatos de los vencidos, los desfavorecidos del triunfo de la clases dominadoras. Dicho modo de escribir la historia,

[161] REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan; "los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka", Op. Cit., p. 56.
[162] Hacemos alusión al dios Jano, que en la mitología romana correspondía a un dios con dos caras mirando hacia ambos lados del perfil.
[163] REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan; "los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka", Op. Cit., p. 55.

desde el punto de vista de los vencidos a un cuerpo geográfico específico como sería Latinoamérica. Esto se justifica especialmente ahora cuando asistimos a la celebración de los bicentenario de independencia de muchos países. Las reivindicaciones sociales, sobre todo aquellas propias de los pueblo originarios, aún están latentes y buscan, por cierto, una redención a su causa.

> Si nos damos cuenta, en estas celebraciones hay mucho de aquello de lo que nos habla Benjamin. En ellas hay una fuerte empatía por todos los héroes y los próceres que lucharon por la independencia y, que no por nada, se han convenido en erigir como los padres de la Patria. Por doquier existen remembranzas de hazañas épicas, que los pueblos originarios están lejos de compartir o sentir como propias. "Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores"[164].

Así pues, la reflexión que realiza Benjamin, en modo alguno podría pensarse como carente de actualidad. Su método, "cepillar la historia a contrapelo"[165], puede brindarnos la clave para hacer poner freno a la catástrofe continua que ha hecho de la historia un paisaje en ruinas.

[164] BENJAMIN, Walter; "Tesis sobre el concepto de historia", tesis IV, Op. Cit., p. 95.
[165] BENJAMIN, Walter. "Tesis sobre el concepto de historia", tesis VII, Op. Cit., p. 130.

9. Apéndices

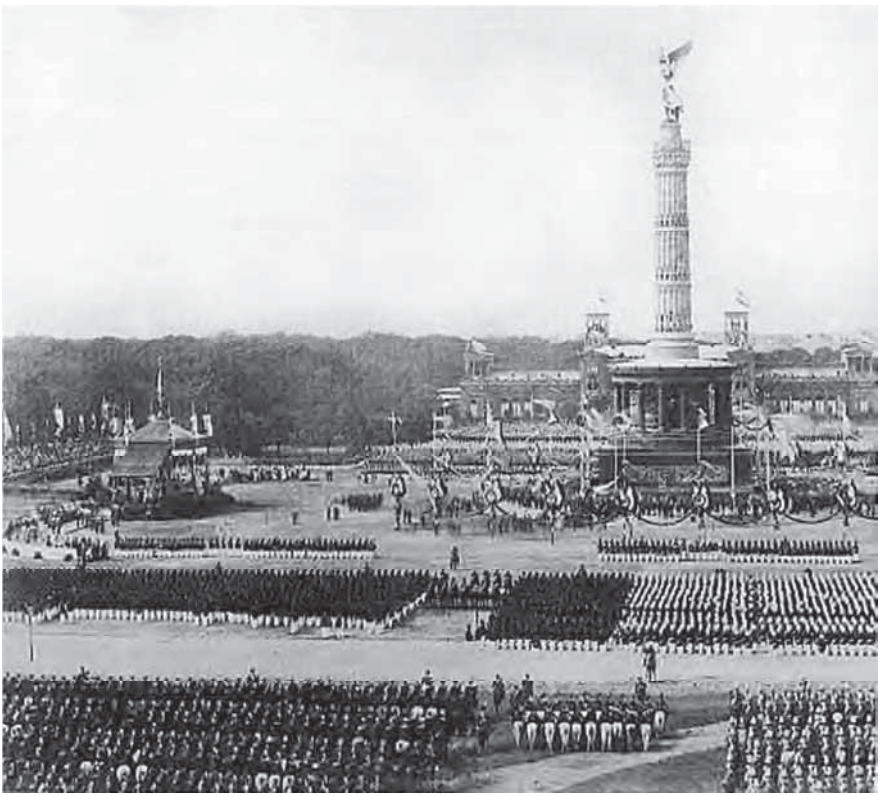

Figura Nº1: Inauguración de die *Siegessäule (La columna de la victoria)* año 1873. Esta columna conmemora las tres grandes victorias de Prusia en la segunda mitad del siglo XIX, a saber: 1864 sobre Dinamarca; 1866 sobre Austria; 1871 sobre Francia. Estas victorias sobre las potencias europeas del momento, posibilitaron la irrupción del II Reich con el Emperador Guillermo I. El hito que da inicio al segundo Reich es la firma el tratado de paz con Francia en el salón de los espejos en el Palacio de Versalles el 18 de enero de 1871. Valga destacar y recordar que es en ese mismo lugar donde se hizo firmar la rendición de Alemania al termino de la Primera Guerra Mundial en 1918. En tanto que la proclamación de la República de Weimar, que se realizó desde la balconada del edificio del *Reichstag*, se produjo el 09 de noviembre de ese mismo año a través del dirigente del SPD (Partido Socialdemócrata Alemán) Philipp Scheidemann[166].

166 Cfr. Weitz, Eric D. *La Alemania de Weimar*. Op. Cit., p. 31.

Figura nº 2: Detalle de la base de la *Siegessäule*, conmemorando una de las tres grandes victorias que forjaron el origen del II Reich.

Figura nº 3: *Die Siegessäule* (La columna de la victoria) hacia 1900.

Figura nº 4: *Reichstag und Siegessäule um 1900*.

Figura nº 5*: Die Siegessäule*

Figura nº 6: *Die Siegessäule* en su actual ubicación en *Tiergarden*. Se puede destacar que en esta fotografía, a diferencia de las anteriores, la Columna de la victoria posee 4 tambores, a diferencia de los tres que poseía originalmente. Esto se debe a que los nazis, a las anteriores tres gestas que se conmemoraban, ya le sumaban la propia.

Figura nº 7: La Diosa alada de la victoria (*Niké*). Detalle de *Die Siegessäule.*

Figura nº 8: *Angelus Novus* de Paul Klee. (1921)

Figura nº 9: *Brandenburger Tor*.

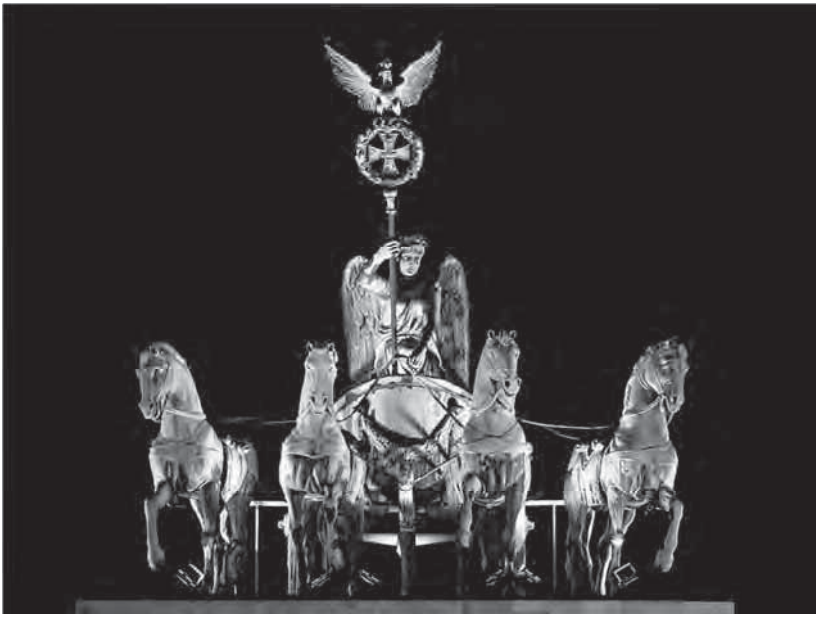

Figura nº 10: Quadriga (Detalle de Brandenburger Tor)

Figura nº 11: El ángel de la historia (1791)

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor. *Correspondencia (1928-1940) Adorno- Benjamin*. Traducción de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibánez, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

ADORNO, Gretel; BENJAMIN, Walter. Correspondencia 1930-1940. Traducción, prólogo y notas de Mariana Dimópulos, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2011.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. "La historia vista a <contrapelo>" en ECHEVERRÍA, Bolívar (Compilador). *La mirada del ángel. En torno a las 'Tesis sobre la Historia' de Walter Benjamin,* Ediciones ERA- Universidad Autónoma de México, México D.F., 2005, pp. 125-141.

ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano, Editorial Gedisa, Barcelona, 2008.

BAUDELAIRE, Charles. *Las flores del mal*. Traducción de Alain Verjat y Luis Martínez de Merlo, Ediciones Cátedra, Madrid, 2011.

BEAUFRET, Jean. *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*. Traducción de Juan Luis Delmont, Monte Ávila Editores, Caracas, 1993.

BENJAMIN, Walter. *Obras*, Libro II, Vol. 1. Traducción de Jorge Navarro Pérez, Abada Ediciones, Madrid, 2010.

Benjamin, Walter. *Obras*, Libro I/Vol. 2, traducción de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Abada Editores, Madrid, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción de Bolívar Echeverría, Editorial Ítaca – Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D.F., 2008.

BENJAMIN, Walter. *Infancia en Berlín hacia 1900*. Traducción de Klaus Wagner, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1982.

BENJAMIN, Walter; *Cartas de la época de Ibiza*. Traducción de Germán Cano y Manuel Arranz, Editorial PRE-TEXTOS, Valencia, 2008.

BENJAMIN, WALTER. "Para una crítica de la violencia", traducción de Pablo Oyarzún en *Revista Archivos de filosofía*, Nº 2/3, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile, 2007/2008, pp. 425-452.

BENJAMIN, Walter. *Parque central*. Traducción de Ronald Key, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2005.

BENJAMIN, Walter y SCHOLEM, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Traducción de Rafael Lupiani, Editorial Trotta, Madrid, 2011.

BRECHT, Bertolt. *Historias de Almanaque*. Traducción de Joaquín Rábago, Ed. Alianza, Madrid, 2002.

CANO CUENCA, Germán. *Nietzsche y la crítica a la modernidad*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

CELAN, Paul. *De umbral en umbral*. Traducción y notas de Jesús Munárriz, Ediciones Hiperión, Madrid, 2010.

DE LA GARZA CAMINO, Mª Teresa. "Tiempo y memoria en Walter Benjamin" en Walter Benjamin y Ernst Bloch" en FINKELDE, D. / WEBELS, E. / GARZA DE LA, T. / MANCERA, F. (Coordinadores); *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM- U. Iberoamericana y Goethe-Institut Mexiko, México D.F., 2007, pp. 173-183.

DE LUELMO JAREÑO, José María. "La historia al trasluz: Walter Benjamin y el concepto de imagen dialéctica" en *Revista Escritura e Imagen*, VOL. 3, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007, pp. 163-176

EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Traducción de Julia García Lenberg, Ed. Cátedra Teorema, Madrid, 1998.

ECHEVERRÍA, Bolívar. "Benjamin, la condición judía y la política" en BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial Ítaca y Universidad Autónoma de la Cuidad de México, México D. F., 2008, pp. 7-30.

ECHEVERRÍA, Bolívar. "El ángel de la historia y el materialismo histórico" en ECHEVERRÍA, Bolívar (Compilador). *La mirada del ángel. En torno a las 'Tesis sobre la Historia' de Walter Benjamin*, Ediciones ERA- Universidad Autónoma de México, México D.F., 2005, pp. 23-33.

FATONE, Vicente. *Introducción al existencialismo*. Ed. Columba, Buenos Aires, 1953.

FERNÁNDEZ MARTORELL, Concha. *Walter Benjamin. Crónica de un pensador*. Editorial Montesinos, Barcelona, 1992.

FORSTER, Ricardo. Los herméneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan. Editorial Trotta, Madrid, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia.* Traducción de José Vásquez Pérez, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008.

GALENDE, Federico. *Walter Benjamin y la destrucción.* Ediciones/Metales Pesados, Santiago de Chile, 2009.

GANDLER, Stefan. "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?" en ECHEVERRÍA, Bolívar (Compilador). *La mirada del ángel. En torno a las 'Tesis sobre la Historia' de Walter Benjamin*. Ediciones ERA- Universidad Autónoma de México, México D.F., 2005, pp. 45-88.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. "El instante detenido" en ECHEVERRÍA, Bolívar (Compilador). *La mirada del ángel. En torno a las 'Tesis sobre la Historia' de Walter Benjamin.* Ediciones ERA- Universidad Autónoma de México, México D.F., 2005, pp. 107-116.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Fausto*. Editorial Cátedra, Madrid, 2007.

JAY, Martin. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2008.

LAVANIEGOS, Manuel. "Angelus Novus. Una revisión biográfica de Walter Benjamin" en BACA OLAMENDI, Laura – CISNEROS, Isidro H.; *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, TOMO 1, Triana Editores y FLACSO México, México D.F., 1997, pp. 61-72.

LECHTE, John. "Walter Benjamin" en *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Traducción de Mª Luisa Rodríguez, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, pp. 257-262.

LEÓN CONDE, Ángel y GUTIERREZ, Eduardo. *Alemania desde la unificación hasta 1914*. Ediciones Akal, Madrid, 1985.

LESLIE, Esther. *Walter Benjamin: la vida imposible.* Traducción de Lucía Vodanovic, Ediciones de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2015.

LEVI, Primo. *Vivir para contar: escribir después de Auschwitz*. Traducción de Albert Fuentes, Ed. Diario Público, Madrid, 2011.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, Aviso de incendio*. Editorial del Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

LUTZ, Koepnick. "*Slow motion*: Benjamin y las políticas de desaceleración" en Walter Benjamin y Ernst Bloch" en FINKELDE, D. / WEBELS, E. / DE LA GARZA, T. / MANCERA, F. (Coordinadores). *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM- U. Iberoamericana y Goethe-Institut Mexiko, México D.F., 2007, pp. 185-200.

MANCERA, Francisco. "Los estratos del tiempo. Permanencia y disimultaneidad en Walter Benjamin y Ernst Bloch" en FINKELDE, D. / WEBELS, E. / DE LA GARZA, T. / MANCERA, F. (Coordinadores). *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter*

Benjamin, UNAM- U. Iberoamericana y Goethe-Institut Mexiko, México D.F., 2007, pp. 151-171.

MAYORGA, Juan. Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin. Editorial Anthropos /Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2003.

Meyer, Hans. *Walter Benjamin. El contemporáneo*. Traducción de Gustau Muñoz, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1992.

MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Traducción de Alicia Martorel, Frónesis Cátedra Universitat de València, Madrid, 1997.

MOSSE, George L. *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimiento de masas*. Traducción de Jesús Cuéllar Menezo, Ed. Marcial Pons, Madrid, 2005.

OPITZ, Michael / WIZISLA, Erdmut. (Editores) *Conceptos fundamentales de Walter Benjamin.* Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. *La deshumanización del arte*. Ed. Planeta de Agostini, Barcelona, 2010.

OYARZÚN, PABLO. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción" en BENJAMIN, Walter: la dialéctica en suspenso: fragmento sobre historia, traducción de Pablo Oyarzún, Editorial LOM, Santiago de Chile, 1997, pp. 5-44.

PABÓN DE URBINA, José M. *Diccionario Manual Griego (Griego clásico-español)*. Editorial VOX, Barcelona, 2005.

PLATÓN. *La República*. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997

REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia*. Ed. Trotta, Madrid, 2009.

REYES MATE, Manuel y MAYORGA, Juan. "«Los avisadores de fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kakfa" en Revista *ISEGORÍA*, Nº 23, CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 2000, pp. 45-67.

REYES LÓPEZ, Pedro Joel. "Experiencia, tiempo e historia" en ECHEVERRÍA, Bolívar (Compilador). *La mirada del ángel. En torno a las 'Tesis sobre la Historia' de Walter Benjamin*. Ediciones ERA- Universidad Autónoma de México, México D.F., 2005, pp. 117-124.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo. Una del espíritu alemán*. Traducción de Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 2012.

SARLO, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Random House Mondadori, Barcelona, 2007.

SCHOLEM, Gershom;. *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

SCHOLEM, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Miguel García-Baró, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

SONTAG, Susan. *Bajo el signo de Saturno.* Traducción de Juan Utrilla Trejo, Ed. de Bolsillo, Barcelona, 2007.

THAYER, Willy. La crisis no moderna de la universidad moderna. (Epílogo del conflicto de las facultades), Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1996.

TRAVERSO, Enzo. *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán.* Traducción de Silvana Rabinovich, UNAM, México D.F., 2004.

TRAVERSO, Enzo. La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales. Traducción de Davis Chiner, Ed. Herder, 2012.

WEITZ, Eric D. *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*. Traducción de Gregorio Cantera, Turner Publicaciones, Madrid, 2009.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Traducción de Alberto L. Bixio, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990.

Viña del Mar, 2017